

دین های ایران باستان

هنریک ساموئل نیبرگ

ترجمه
دکتر سیف الدین نجم آبادی





H.S.Nyberg

Die Religionen des alten Iran

persisch von
prof.Dr.s.Najmabadi



شابک: ۹۶۴-۶۳۳۶-۵۳-x
ISBN:964-6336-53-X



دین های ایران باستان

هنریک ساموئل نیبرگ

ترجمه

دکتر سیف الدین نجم آبادی

۰۱۰	۱
۵۷	۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

٨٦٢٥٤١

این کتاب به دلیل وجود نسخه تکراری از آن
در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
بر اساس قرارداد ۹۲۷۴۰ جهت استفاده
به کتابخانه طرف قرارداد، منتقل گردید.

انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان
۱۶۵

دین‌های ایران باستان

تألیف هنریک ساموئل نیبرگ

ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی

نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۴ م.
Nyberg, Henrik Samuel
دین‌های ایران باستان/ ن. هـ س. نیبرگ؛ ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی.- کرمان: دانشگاه شهید باهنر (کرمان)، ۱۳۸۲.
۵۵۸ ص.- (دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ ۱۶۵)
ISBN 964-6336-53-x
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Die Religionen des alten Iran.
۱. مهرپرستی. ۲. زردشتی. ۳. ایران -- دین. الف. نجم‌آبادی، سیف‌الدین، مترجم. ب. دانشگاه شهید باهنر (کرمان). ج. عنوان.
BL۱۵۸۵/ن۹د۹ ۲۹۹/۱۵۵
۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۱۱۲۸-۸۲م

دین‌های ایران باستان

تألیف: هنریک ساموئل نیبرگ
ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی
ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان
نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۳
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
لیتوگرافی و چاپ: چاپخانه فرشیوه
قیمت: ۳۹۰۰۰ ریال
شابک: x-۵۳-۶۳۳۶-۹۶۴
ISBN: 964-6336-53-x

کلیه حقوق برای دانشگاه شهید باهنر کرمان محفوظ است.

فهرست

درباره‌ی ترجمه‌ی فارسی این کتاب

نزدیک یکصد سال پیش به‌دنبال بررسی‌هایی که خاورشناسان درباره‌ی دین‌های بزرگ دنیا و پیوند آن با مسیحیت کرده بودند، دین زردشتی از بسیاری جهات پایه و مایه‌ی بررسی دانشمندان اروپایی شد، وبه‌ویژه در کشورهای اسکاندیناوی به‌گونگی و بستگی آن با دین مسیح اهمّیّت بسیار می‌دادند.

شاید بتوان این نکته را نخستین انگیزه‌ی پیدایش این کتاب دانست. بنیاد اولاوس پتری در سال ۱۹۳۵ در سوئد، درس‌هایی در این زمینه ترتیب داد، و برای برگزاری آن درس‌ها از ه.س. نیبرگ[۱]، که خود از دانش آموختگان دین‌شناس نامور، ناتان زُدِر بلُم[۲] سوئدی بود، دعوت کرد. هسته‌ی اصلی این کتاب را موضوع آن درس‌ها تشکیل می‌دهد و تا پیش از ترجمه‌ی آن از اصل سوئدی به آلمانی کمتر کسی حتّی در اروپا از نظریات تازه‌ی نیبرگ درباره‌ی دین زردشتی آگاهی داشت. پس از آنکه ترجمه‌ی آلمانی این کتاب به‌دست ه. ه. شِدِر[۳]، دوست دانشمند و همکار آلمانی خود نیبرگ انجام یافت، آوازه‌ی آن در جهان خاورشناسان پیچید.

گرچه موضوع کتاب، دین‌های ایران باستان است، ولی، چنان‌که خواهیم دید هسته‌ی اصلی و مرکزی آن را همان زردشت و دین او می‌سازد. پیش از نیبرگ هم دانشمندانی چون هِرتل[۴] و جَکسن[۵] و بارتُلُمه و دیگران بررسی‌های ژرفی در دین‌شناسی زردشتی انجام داده بودند، ولی هیچ یک از خاستگاه آن و از نظر پدیده‌شناسی از این دین سخنی به میان نیاورده بودند. نیبرگ نخستین بار در این درس‌ها نشان می‌دهد که پیوند اندیشه‌های زردشت با جهان دینی اسرائیلی سازگار نیست، و از چند همانندی ظاهری که بگذریم چگونگی اندیشه از دست دیگری است. از این‌رو زردشت را، اندیشه‌مندی خلسه‌گر شناساند و آنچه راکه تا آنروز شناخته شده و رسمیّت یافته بود نادرست دانست. نیبرگ برای اثبات این سخن خود به‌چند نظریه و موضوع رایج آنروز برخورد پیدا می‌کرد که ناگزیر از ردکردن یا نادرست دانستن و بازشکافی آنها بود.

۱ـ زردشت تاریخی و زمان زندگی او.

۲ـ سرچشمه و انگیزه‌ی اندیشه‌های زردشت و بستگی آن اندیشه‌ها با جهان اندیشه‌ی زمان وی.

1- H. S. Nyberg
2- Natan Soderblöm
3- H. H. Schäder
4- Hertel
5- Jackson

۳- ارزشیابی و گسترش این اندیشه‌ها و چگونگی سخنِ گفته یا نوشته‌ی زردشت در زمان‌های بعد، ماندگار شدن و دگرگونی آن اندیشه‌ها.

پس از انتشار کتاب، که با هنگامه‌ی جنگ جهانی دوّم برخورد پیدا کرده بود، بسیاری از دانشمندان را، که این سخنان با اعتقادات سنّتی آنها سازگار نبود، بر ضدّ او برانگیخت، تا در برابر او ایستادگی کنند و بر نظر او خرده بگیرند. ایران‌شناسان، تاریخ‌نویسان، باستان‌شناسان، دین‌شناسان، هر یک به‌فراخور دانش خود به نوشتن گفتارهایی در این باره پرداختند و از میان همه‌ی آنان هرتسفلد[۱]، دوشن گیمن[۲]، هنینگ[۳] و سپس زنر[۴] بیش از دیگران بر او تاختند، تا جایی که موضوع آن خرده‌گیری‌ها خود کتابی شد جداگانه و به گفته خود نیبرگ کتاب هرتسفلد: "زردشت و جهان او" به "نقد هشتصد صفحه‌یی نیبرگ" شهرت یافت. این خرده‌گیری‌ها رفته رفته رنگ کوبیدن به‌خود گرفت و نیبرگ که در این هنگام سرگرم کارهای دیگر بود ناگزیر شد یکبار دیگر آن کتاب را که در این مدّت نایاب شده بود، ضمن تجدید چاپ - تقریباً بدون هیچ گونه تغییری - آنچه را که سی سال پیش گفته بود بازگوید؛ و در این چاپ دوّم است که نیبرگ مجالی می‌یابد پاسخ انبوه این انتقادها را که در این سی سال گرد شده بود بدهد.

در محافل فرهنگی ایرانی دانشمندان، مستقیم و غیرمستقیم، با ترجمه‌ی فارسی این انتقادها آشنا شده بودند، ولی شاید کمتر کسی به نظریات و اندیشه‌های خود نیبرگ دسترسی پیدا کرده بود. ازاین رو ضروری می‌نمود یکبار برای آشنایی با همگی سخنان نیبرگ، درمی‌یافتیم، که وی در کتاب خود چه می‌گوید و نظرش چیست.

امّا اگر کسی بخواهد دریابد که نیبرگ در این کتاب به‌راستی چه می‌گوید، باید آشنایی پیشین از نقطه‌های آغازین فرهنگ خاور و باختر - دست کم از زمان پیش از زردشت تا هنگام برافتادن دین زردشتی پس از روزگار ساسانیان - داشته باشد، و تاریخ این اندیشه‌ها را بررسی کند.

من تا آنجا که می‌توانستم - که خود در برابر نیبرگ و شدر بسیار اندکست - کوشیدم ترجمه‌ی فارسی را هر چه بیشتر روان و به ذهن خواننده‌ی فارسی زبان آشناتر و نزدیک‌تر انجام دهم. و هرگز نباید فراموش کنم که انگیزه‌ی بزرگ من در این کار یادآوری‌ها و تشویق‌های استادم، دوست و سرور دیرینم، دکتر محمّد مقدم، استاد شاینده‌ی دانشگاه تهران بود. از همان روزهای آغازین که ایشان افتخار همکاری خود را به‌من دادند، همواره اهمّیّت این کتاب را از نظر تاریخ دین و بررسی اندیشه‌های ایرانی گوشزد می‌کردند و اینک با خشنودی و شادی بسیار این ترجمه را به پیشگاه ایشان پیشکش می‌کنم، به‌پیشگاه همه‌ی آنانکه بر پایگاه خرد و اندیشه‌ی مردمی ارزش والایی می‌نهند. باشد که پذیرفته آید.

1- Herzfeld 2- Duchesne Guillemin 3- Henning
4- Zaehner

از استادان و همکاران خود دکتر ولفگانگ لنتس[1] (ماربورگ) و دوست دیرینم دکتر ولفگانگ کناوت[2]، استادان: دکتر هومباخ[3] (ماینتس) دکتر ربرت شمیدت براندت[4]، دکتر دلّر[5] و آقای رِگِس[6] (هَیدلبرگ) باید سپاسگزاری کنم که مرا یاری کردند و بسیاری از نکته‌های دشوار که بیرون از دانش ایران‌شناسی بود بر من روشن کردند. از دوستان دانشمندم آقای علیرضا میرسپاسی و سید حسن تهرانی‌سا برای بازخوانی و تصحیح متن و فرزندانم که در بازخوانی و مقابله با متن مرا یاری کردند سپاسگزارم.

***

سخن در درست و نادرست بودن اندیشه‌ها و نظریات نیبرگ در این سی چهل سال گذشته بسیار گفته و نوشته شده. باید پذیرفت که نیبرگ حتی پس از انتشار چاپ دوّم این کتاب به آلمانی هم، خود را چنان‌که باید موفّق نمی‌دانست، قلم‌ها بیشتر سر تاختن بر او داشتند تا نواختن او، و هنوز هم در سرِ بسیاری از سخنان او جای سخن است. ولی آنچه در این میان پایدار شده و قطعی است، فصل تازه‌یی است که نیبرگ با شهامت علمی خود دربارهٔی شناسایی اندیشه‌های زردشت و ارزشیابی نوین از سخنانِ این پدیدهٔی شگرف جهان باستان آغاز کرده است.

اینجا تنها چند یادداشتی راکه به‌هنگام خواندن و ترجمهٔی کتاب دستگیر نگارنده شده است و نیاز به‌یادآوری دارد برمی‌شمارد، شاید برای آشنایی بیشتر با متن کتاب راهنمایی باشد، و دریغ است که بر خواننده پوشیده بماند.

ـ در ترجمهٔی سرودهای گاهانی از دیرباز دشواری بسیار بوده است. نیبرگ خود می‌گوید به‌تجربه آموخته است که یک سرود گاهانی در بامداد گونه‌ی دیگر می‌نماید تا شامگاه. امروز روشن است که در این سرودها یک عنصر جاودانی اندیشه‌ی، والای انسانی نهفته است و همین انگیزه شده که بسیاری از دانشمندان سترگ "در طمع خام افتاده" به‌گزارش و معنا و روشنگری آنها پرداخته‌اند. گذشته از آن دسته که صرفاً به ترجمهٔی سنّتی بسنده کرده‌اند، دسته‌یی که از روی قوانین دستوری و زبان‌شناسی خواسته‌اند به‌ژرفای آن سخنان برسند ـ و چاره‌یی هم جز این نیست ـ ناگزیر از رعایت آن قوانین بودند و مثلاً واژه‌یی که در یک سرود گاهانی در حالت «بائی» یا «اندری» است، می‌کوشیدند که همان حالت را در ترجمه به‌زبان خود درنظر بگیرند، و ما امروز خوب می‌دانیم که در همین زبان‌های زندهٔی فرهنگی امروز نمونه‌های بسیار می‌توان پیدا کرد که خلاف این نکته را ثابت می‌کنند. اینست که بسیاری از جاها در ترجمهٔی گاهان جمله‌ها سنگین و خلاف قاعده بگوش می‌خورد، و این تنها در زبان فارسی نیست. همهٔی ترجمه‌ها همین‌گونه است. بهترین و دقیق‌ترین

1- Prof. Dr. W. Lentz (Marburg)
2- Dr. Wolfgang Knauth
3- Prof. Dr. H. Humbach (Mainz)
4- Prof. Dr. R. Schmitt Brandt.
5- Prof. Dr. Deller
6- Reges

ترجمه‌یی که تاکنون به فارسی شده است از یسن ۳۰ «سرود بنیاد دین زردشت» است از استاد دکتر محمّد مقدم، که در سال ۱۳۲۹ در تهران چاپ شد. در آلمانی تا آنجا که من می‌دانم ترجمه‌های استادم رِمپیس[1] و استاد لِنتس[2] از یسن ۲۸ و هومباخ[3] از همه‌ی سرودهای گاهانی عالمانه‌تر است.

- نیبرگ برای مفهوم «خداوند» در زبان فارسی در دوره‌ی اسلامی و «یزدان» پیش از اسلام بدون هیچ گونه امتیازی، دو واژه‌ی Gott و Gottheit را بکار می‌برد، با اینکه در زبان آلمانی میان این دو فرق‌هایی هست: Gott برابر God در انگلیسی است، که همان مفهوم خداوند و پروردگار و آفریدگار، را دارد، کردگار و یزدان و باریتعالی و جز اینها در زبان فارسی و الله و اِله و رب در زبان عربی است. Gottheit که گاهی برابر Godhead انگلیسی است، تا اندازه‌یی به‌معنای الوهیّت و مقام خداوندی است. ولی همان گونه که گفته شد نیبرگ (یا شِدِرْ) کمتر متوجّه اختلاف در این دو واژه‌اند. تنها سخنی که در این باره می‌توان گفت این است که شاید در جاهایی که برای خداوند دو جنس نرین و مادین وجود داشته و نویسنده نمی‌خواسته این اختلاف را برجسته کند Gottheit را بکار می‌برد. از همین رو در ترجمه‌ی فارسی همه جا واژه‌ی خدا (برای Gott) و خداوند را (برای Gottheit) به توصیه استاد و همکار ارجمندم دکتر لِنتس بکار برده‌ام.

- یکی از دشواری‌هایی که در ترجمه‌ی کتاب همه‌جا با آن روبه‌رو بودم روش نگارش کتاب است. گذشته از آنکه کتاب ترجمه از زبان سوئدی است - و یک داننده و شناسنده‌ی زبان و ادبیات آلمانی می‌تواند بگوید تا چه اندازه از زبان سوئدی تأثیر پذیرفته است - بی‌گمان از سبک نگارش خود مترجم آلمانی دور نمانده است، وکم و بیش از شیوه‌ی نگارش او مایه گرفته است. تا آنجا که در حد داوری و دانش من است این سبک را همه‌جا روان و آسان نمی‌بینم، و هنگامی که کار به‌ترجمه‌ی گاهان می‌کشد دشواری دوچندان می‌شود. از همین رو پس از آنکه ترجمه‌ی کتاب را به‌پایان بردم برای یکدست کردن متن ترجمه، یکبار دیگر از آغاز تا پایان آن را خواندم و تا آنجا که می‌شد در هماهنگ کردن عبارات کوشیدم. با اینهمه باید بگویم که در این کار خود را چندان موفّق نمی‌دانم، چون بدون افزودن یا کاستن واژه‌هایی پرداختن معنا امکان‌پذیر نبود.

- بر سر اوستای نوشته یا "سینه به سینه" نیبرگ هر جا فرصتی به‌دست می‌آورد به‌تفصیل بحث می‌کند. داستان این بحث بسی ژرفتر از این است. صدها سال پیش اروپاییان عموماً نظریه‌یی ساختند و پرداختند که الفبا اصل فنیقی دارد و هنوز هم کم و بیش بر این عقیده باقی هستند و طرفدارانی دارد. با جستجوهای خستگی‌ناپذیر چند تن از استادان ایرانی اسنادی به‌دست آمد که قاطعیّت آن نظریه را از نظر اروپاییان دست کم بر هم زد و سست کرد: یکی بستگی یا مستقیم اختراع الفبا، حروف و اَشکال آن با واج‌شناسی Phonetics و دستگاه فراگویی و تلفّظ هر واج (Phoneme) یا صدا است، دیگری

1- Rempis 2- Lentz 3- Humbach

سنّت چندین هزار ساله‌ی سرودخوانی در هند و ایران ـ که نیبرگ هم آن را پذیرفته[1] ولی به‌گونه‌یی از اوستای نوشته‌ی پیش از ساسانیان سر باز می‌زند ـ و کتاب‌های واج‌شناسی که در دوره‌های آغازین اسلام نوشته شده و هنوز به‌جا مانده است. اگر این دلائل را دانشمندان اروپایی بی‌طرفانه بررسی می‌کردند این اندازه سرسختانه به «اصل فنیقی بودن الفبا» پافشاری نمی‌کردند و الفبای هندی (دِوَناگری) را ساخته‌ی یونانیان پس از اسکندر نمی‌دانستند، و گرفتار این همه تناقض‌گویی نمی‌شدند که از یکسو در ایران دینی می‌بینند، به‌گفته‌ی نیبرگ و بسیاری دیگر، از هزار و اندی سال پیش از مسیح،[2] و از یک‌سو بدنبال ابتدایی نشان دادن خاستگاه این دین، زردشت را یک خداشناس ابتدایی معرفی کنند، چنان‌که نیبرگ کرده است. شکّی نیست با از میان بردن سنّت نوشته همه‌چیز به‌سادگی از میان می‌رود و معمّاها گشوده می‌شود[3].

ـ یک‌جا (ص ۳۷۴) که نیبرگ مسئله‌ی میثره را در غرب بررسی می‌کند، یادآور می‌شود که نام این خدا در زمان هخامنشیان پیش از اردشیر دوّم (۳۵۹ پیش از میلاد) دیده نمی‌شود. علّت آن را حواله می‌دهد به‌بعد. آنجا هم اجمالاً می‌گوید کاملاً قطعی است که پیش از این یک چهره‌ی بسیار فعّال و زنده میثره‌ی غربی وجود داشته است، هر چند نام او در فهرست‌های دینی کمتر به‌چشم می‌خورد. این درست یکی از دلائل و انگیزه‌هایی است که برای پاره‌یی از دانشمندان این اندیشه را پدید آورده است، که آمدن نام میثره، درست از این تاریخ به‌بعد، و فراموش شدن آن در زمان ساسانیان، باید انگیزه‌ی دیگری داشته باشد: میثره (مهر)، نه یک خدا، بلکه یک پیامبر.[4]

ـ نیبرگ تقریباً همه‌جا واژه‌های ایرانی باستان (اوستایی و فارسی باستان) را، با آنکه صورت فارسی نوین آن وجود داشته، به‌همان صورت باستانی آنها بکار برده، زیرا چنان‌که خواهیم دید توجّه و نظر نیبرگ به‌همان معنای کهن آن واژه‌ها بوده، چنان‌که خْرَتو، مَیْنیو، هَئوروَتات و دَیوه، که به‌صورت‌های خرد، مینو، خرداد و دیو به فارسی نو رسیده، همان صورت‌های باستانی را نگاه داشته است. با این همه چند واژه که ثابت ماندن معنای آنها مسلم به‌نظر می‌آمد، گونه‌ی فارسی نوین آنها را نوشته‌ام. از این جمله است گاثَه و یَسْنَه، میثره یشت، ورثرغنه یشت، هَئومه یشت و جز آن که: گاه

۱- ص ۹؟؟ و جاهای دیگر

۲- نیبرگ سرودهای گاهانی را همزمان با ریگودا می‌داند (ص ۵۰؟؟ این کتاب).

۳- درباره‌ی تاریخ خط در ایران نک. از جمله به کتاب‌های زیر: ذ. بهروز: دبیره، تهران ۱۳۲۵؛ از همین نویسنده: خط و فرهنگ، تهران ۱۳۲۵. م. مقدم: (Tehran 1945) Organic Alphabet.

۴- نک. ذ. بهروز، تقویم و تاریخ در ایران (از رصد زردشت تا رصد خیام، زمان مهر و مانی) تهران ۱۳۳۱؛ م. مقدم، یادداشتی درباره‌ی مهر و زمان او (مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران سال ۷ شماره‌ی ۱) ۱۳۳۸؛ م. مقدم، مهرابه یا پرستشگاه دین مهر. (نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان دوره ۱ شماره ۳) تهران ۱۳۵۳؛ م. مقدم: Mithra, the Incarnate Saviour سخنرانی در کنگره‌ی بین‌المللی مهرشناسی تابستان ۱۳۵۴ تهران؛ م. مقدم، جستار درباره مهر و ناهید. تهران ۱۳۵۷.

(بیشتر به‌گونه بیشین، گاهان، یسن، مهر یشت، بهرام یشت، هوم یشت آمده است. جاهایی که صورت تلفّظ اروپایی با اصل ایرانی آن دوتا است: ویسپرد، ویسپَرَد، دِستور: دستور که گویا خود نیبرگ هم توجّه و تعصّبی نسبت به‌آنها نداشته است، گونه‌ی معمول فارسی آن‌را بکار برده‌ام. یک‌جا نیبرگ تأکید می‌کند که صورت کهنه‌ی واژه‌ها، به‌ویژه نام‌های کسان، را ترجیح می‌دهد که به‌صورت غلط بنویسد (ارداویراف به‌جای ارداویراز ص ۳۰۶).

در واج‌نویسی (لاتین) تا آنجاکه می‌شده است این نیاز با خطّ فارسی برآورده شده است، ولی چنان‌که می‌دانیم چون برگرداندن و واج‌نویسی واژه‌های اوستایی از نظر وسواس و دقّتی که در برگرداندن آنها به خطّ «دین دبیره» داشته‌اند، و اروپایی‌ها ناگزیر نشان‌های ویژه برای آن ساخته‌اند (مانند ə̄=ζ)، این است که در واج‌نویسی اوستایی بیشتر (به‌هر حال در نخستین جایی که واژه می‌آید)، واج‌نویسی لاتین بکار گرفته شده است.

نشان‌هایی که برای پاره‌یی واج‌ها در واج‌نویسی فارسی افزوده است در اینجا یاد می‌شود. در واژه‌های هندی همان واج‌نویسی معمول لاتین رعایت شده است.

۱ـ در واژه‌هایی که به واکه (وُیّل) پایان می‌یابند (معمولاً ـَ ـُ ـِ) به‌پیروی از سنّت خطّ فارسی نشان ه، ه به‌آن واژه افزوده شده (ها، بیان حرکت) مانند اَشَه =aša .

۲ـ واژه‌هایی که ه h در پایان آنها تلفّظ می‌شود، با گذاشتن جزم (ـْ نشان سکون) روی ه، این تلفّظ نشان داده شده است. مانند مَنَهْ manah

۳ـ ـُ (واو مجهول) برای ō: گَرُ دمانه garōdmāna

۴ـ ـِ یِ (یاء مجهول) برای ē: هَیتِومَنْتْ، دَینِا

۵ـ ان برای a؟؟ در اوستا: بووشْیانْستا Bušyanstā

۶ـ وو برای ū در اوستا: بووتی Būti

۷ـ ید برای ī: شیز šīz

کوتاه شده‌ی پاره‌یی واژه‌ها:

آر.: آریایی

اب.: ایرانی باستان.

ب.: بند.

پهل.: پهلوی.

ستا: اوستا.

سنج.: سنجیده شود.

فب.: فارسی باستان.

فم.: فارسی میانه.

فن.: فارسی نو.

نک.: نگاه کنید.

وند.: وندیداد.

هب.: هندی باستان.

برابرهای فارسی پاره‌یی از واژه‌های دستوری و فلسفی

آموزه، آموزش	Lehre
آهنجیده (مجرّد)	Abstrakt
آیینی	rituell
افسانه جنسی	Adititirer Eienetiv
افسانه‌شناسی	Mythologie
انباز واژه	Partizip
باززایی	Renaissance, wiedergeburt
بیشین	Plural
بیواک	Stimmlos
پادنهاد	Antithese
پایان جهانی (پایان زمانی)	Apokalypse
پایانه	Endung
پرستشگاه (مجموعه‌ی خدایان)	Pantheon
پذیرش	Initiation
پیشکامی	präpalatal
تابع	Attribut
تک‌خدایی (تک‌گری، یگانه‌گری)	Monism, monistisch
پیشواژه	präposition
پیوندواژه	konjunktion
ترایا	transitiv
تک‌نگاری	Monographie
تکین	Singular
جهان‌شناسی (قوانین آفرینش جهان):	Kosmologie
حالت «اندری»	Lokativ
حالت «به»یی	Dativ
حالت (به)ای ثابت	Dativas finalis
حالت رانی	Akkusatirs
حالت کنایی (فاعلی، مبتدایی)	Nominativ
حالت «ندایی»	Vokativ
خانواده‌شناسی	Genealogie
دوآوایی	diphtong
دماغی (غنه)	nasal
دوبارگی ریشه	Reduplikation
دوین	dual
دوین کوتاه شده	elliptischer Dual
دیدار (رؤیا)	vision
دیرینه آسیایی	Paläoasiatisch
راه یافته (ره یافته)	eingeweiht
زمان‌شناسی	Chronologie
زمان‌شماری (گاه‌شماری)	Zeitrechnung
زمان‌واژه (کارواژه فعل)	Verb
سالنامه (سالنما درست‌تراست)	Kalender
ستاک (ماده‌ی زمانواژه یا کارواژه)	Stamm
ساده شدن واژه	Happlologie
سایشی (سایواج)	Reibelaut
غلتِ واکی	Gleitlaut
فرگشت	Entwicklung
کارمایه	Energie
کارواژه (نک: زبان‌واژه)	Verb
کامی	Palatal
کشش جنسی	Genusattraktion
کنایی (حالت فاعلی، حالت‌مبتدایی)	Nominativ
کهنه‌گرایانه	reaktionär

گفت‌آورد	Zitat
گروهه (همتافت)	Komplex
گذشته‌ی بی‌مرز	Aorist
گذشته پرداخت	perfekt
مصدرهای آماجین	finale Infinitive
مکمّل وصفی	Proleptisches Attribut
میان‌تاش	Medium
نابسته (ناپیوسته)	asyndeton
ناترایا	Intransitiv
ناموازه‌ی همگانی	Appelativ
نوسازی	Reform
واج	Laut
واج‌نویسی	Umschrift
واژه‌ی میانجی (میان معنا)	Partizip
واکبر (واکدار)	Stimmhaft
واکه	Vokal
واداشتی	Kausatir
وجه هشداری	Injunktiv
همخوان	Konsonant
همسرایندگان (همسرایان)	Chor
همکردگی (درهم آمیختگی، آمیزش)	Synkretismus
همنام (واژه‌هایی که در اصل معنا با هم اختلاف دارند ولی در تلفّظ یکی‌هستند)	homonyme
هشداری، فرمانی.	Injunctiv
هم‌نهادی (هم‌نهشتی)	Synthese
یزدان‌شناسی	Theologi
یزدان‌شناس	Theolog
یونانی‌گری	Hellenismus

زندگینامه‌ی نویسنده این کتاب*

هِنریک سَموئِل نیبرگ (Henrik Samuel Nyberg) در ۲۸ دسامبر ۱۸۸۹ در Söderbärke سوئد واقع در دالکارلیا (Dalecarlia)ی جنوبی این کشور، در خانواده‌یی روحانی به جهان آمد و در ۹ فوریه ۱۹۷۴ در اوپسالا دیده از جهان فرو بست. در ۱۹۰۷ به‌تحصیلات دبیرستانی پایان داد و سال بعد به اوپسالا آمد و تا پایان زندگی همانجا ماند. برخلاف میل پدر از پیشه‌ی خانوادگی سر باز زد و در دانشگاه اوپسالا به‌آموختن زبان و فرهنگ شرق، سانسکریت، زبان‌شناسی سنجشی و عبری پرداخت؛ از ۱۹۳۱ تا ۱۹۵۶ استاد زبان‌های سامی و سپس استاد شاینده (ممتاز) در دانشگاه اوپسالا بود و به‌سخنرانی و انتشار بررسی‌های خود درباره‌ی زبان‌های ایرانی پرداخت. نخستین بررسی‌های او در زمینه‌ی زبان‌های سامی به‌ویژه عربی بود و در این زمینه رسالهٔ دکتری خود را نوشت (Kleine Schriften des Ibn al-'Arabī, Leiden 1919) پس از یک سفر دو ساله به‌مصر (۱۹۲۴-۱۹۲۵) کتاب الانتصار نوشته‌ی «الخیاط» را منتشر کرد (قاهره ۱۹۲۵). از این تاریخ به‌بعد نیبرگ متوجّه زبان‌های ایرانی شد و نخستین کاری که در این زمینه کرد بررسی درباره‌ی برگ‌های اورامان بود (The Pahlavi document from Avrōman, MO. 1923). کار بزرگ و فراموش نشدنی نیبرگ در زمینه‌ی ایران‌شناسی، که در همین سال‌ها صورت گرفت، راهنمای زبان پهلوی بود که در سال‌های ۱۹۲۸-۳۱ در اوپسالا چاپ شد: Hilfsbuch des Pahlevi. 1: Text und Index der Pehleviwörter. 2: Glossar. Uppsala 1928-1937. در سال‌های بعد (۱۹۷۴-۱۹۶۴) همان کتاب را به‌زبان انگلیسی با بررسی‌های بیشتر پرداخت و منتشر کرد (A Manual of Pahlavi. Wiesbaden 1964-74). در واقع این کار او را باید نخستین اثری دانست که درباره‌ی پهلوی بر پایه‌ی دانش زبان‌شناسی پی‌ریزی شده بود. دیگر از کارهای بسیار برجسته او، که همچنان پس از گذشت بیش از چهل سال ارزش علمی خود را نگاهداشته، بررسی‌های او درباره‌ی سالنماهای ایرانی (مزدیسنی)

---

*- در فراهم آوردن این زندگینامه از نوشته‌های زیر بهره یافته‌ام. برای آگاهی بیشتر به آنجا رجوع شود:

Bo UTAS: Henrik Samuel Nyberg (Acta Orientälia 36 1974).

F. Rundgren: Henrik Samuel Nyberg (Acta Iranika 4: Monumentum H. S. Nyberg, Leiden 1975.

C. Toll: Bibliographie H. S. Nyberg (Acta Iranica 4. Monumentum H. S. Nyberg, Leiden 1975.

است که چکیده‌ی آن بررسی‌ها را در نوشته‌یی به‌نام «متن‌هایی درباره‌ی سالنمای مزدیسنی» به‌آلمانی (Texte zum mazdayasnischen Kalender) در سال ۱۹۳۴ در اوپسالا منتشر کرد. در همین سال‌ها دست به ایراد سخنرانی درباره‌ی دین‌های ایران باستان زد، که پس از آن به‌صورت کتاب و ترجمه‌ی آلمانی آن از سوئدی نشر یافت. و آن همین کتابست که اینک به‌فارسی ترجمه شده است. پژوهش‌های او در کتیبه‌های پهلوی نیز بی‌مانند بود. بدبختانه کار مهمّی که او درباره‌ی سنگنوشته‌ی شاپور در حاجی‌آباد کرده به‌زبان سوئدی است و برخورداری آنانکه به زبان سوئدی آشنایی ندارند، تنها به همان گونه‌ی خواندن و برگردانده‌ی لاتینِ زبانِ سنگنوشته است و بس.

در سال‌های ۱۹۶۳ - ۱۹۶۰ به‌ایران آمد و به‌خواهش محافل فرهنگی ایران: دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان و مؤسسه‌ی باستان‌شناسی آلمانی سخنرانی‌هایی برگزار کرد. و به‌گفته‌ی خود هر بار که در ایران به‌سر می‌بُرد خود را در میهن خود احساس می‌کرد.

نیبرگ به‌زبان‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی چیره بود. مسایلی درباره‌ی جهان‌شناسی مزدیسنی را (که در یادداشت‌های این کتاب بسیار به‌آنها بازبُرد داده می‌شود) به‌زبان فرانسه نوشت. بجز این، به هر سه زبان، بیش از ۳۰ اثر از نوشته و سخنرانی و کتاب، تنها در زمینه‌ی ایران‌شناسی، به‌یادگار گذاشته است. بیشتر نوشته‌های او در دو مجله‌ی Le Monde Oriental (که ویراستاری آن را خود به‌عهده داشت) و Acta Orientalia منتشر می‌شد. سهم بزرگ او را در بخش‌های تاریخی و ایران‌شناسی دانشنامه‌ی اسلام (هر دو چاپ) نباید فراموش کرد. به‌پاس این خدمات فرهنگی نیبرگ چند بار به‌دریافت نشان‌های علمی از کشورهای مختلف از جمله ایران دست یافت.

به‌همان اندازه که در زبان‌شناسی ایرانی دست داشت در زبان‌شناسی سامی و تاریخ نیز استادی زبردست و توانا بود. بررسی‌های دیرپای او در زبان‌های سامی و ایرانی ویرا یکی از چند کارشناس و صاحبنظر درباره‌ی هزوارش‌های ایرانی شناسانده بود.

نیبرگ مردی بود خودساخته و تا پایان زندگی همچنان این خودساختگی و بی‌نیازی را نشان می‌داد. هر کس پیشگفتار او را در چاپ نخست «راهنمای پهلوی» او بخواند به‌زودی پی به‌این نکته می‌برد. از بررسی برگ‌های همین کتاب (دین‌های ایران باستان) به‌ویژه یادداشت‌های پایان کتاب به‌خوبی این نکته به‌چشم می‌خورد که چگونه با دلیری ویژه‌ی خود سخنان دانشمندانی چون هِرتل، جَکسن، آندرآس و بارتلمه را، که از پایه‌گذاران زبان‌شناسی ایرانی بودند، تقریباً همه‌جا، نادرست می‌داند و آنها را با دلائل زبان‌شناسی و تاریخی ردّ می‌کند.

شاگردان مکتب او چون «ستیگ ویکاندر» (Stieg WIKANDER) و «گِئو ویدِن گرن» (Geo WIEDENGREN) امروز هر یک از دانشمندان پایه‌ی یک جهان ایران‌شناسی به‌شُمار می‌روند.

در میان نویسندگان و دانشمندان همزمان خود بیشتر با شِیدِرْ (Hans Heinrich Schaeder)

دمساز و همساز بود، و همین دمسازی سبب شد که شِدِر این کتاب را که در دست خواننده است به‌زبان آلمانی ترجمه کرد. شدر خود از دانشمندان و خاورشناسان زمان خود بود (۱۹۵۷-۱۸۹۶) که دست کمی از نیبرگ نداشت، و چیرگی هر دو در دانش‌های گوناگون، آن دو را به‌هم پیوند داده بود. در محافل ایران‌شناسانِ ما قدر او چنان‌که باید شناخته نشده، و اگر روزی کتابی درباره‌ی سهم دانشمندان باختر زمین درباره‌ی ایران‌شناسی نوشته شود بیگمان شدر برگ‌های بسیاری از آن کتاب را خواهد گرفت.

باری، نیبرگ از جمله مردانی بود که تا پایان زندگی دراز خود (۸۵ سالگی)، دست از خواندن و نوشتن برنداشت و به‌جا است که با این ترجمه یک بار دیگر یاد او را گرامی داریم.

تهران اسفند ۱۳۵۸

سیف‌الدین نجم‌آبادی

پیشگفتار بر متن سوئدی کتاب

خطوط اصلی صفحات این کتاب بازدهنده‌ی درس‌هایی است که من در بهار سال ۱۹۳۵ به‌دعوت بنیاد اولاوس پتری[1] در اوپسالا درباره‌ی دین‌های ایران باستان داده‌ام. با خوشی ازین فرصت استفاده کرده، صمیمانه‌ترین سپاس خود را به‌رئیس بنیاد آن روز و اسقف کنونی دکتر تور آندرا[2] یکی از هموندان هجده‌گانه آکادمی سوئد، به‌پاس افتخاری که از راه این دعوت بهره‌ی من کرده است، بازمی‌گویم و همچنین به‌این مناسبت که به من امکان داده شد تا چکیده‌یی از بررسی‌های خود را در این زمینه، که گمان ندارم بار دیگر به‌آن بازگردم، بیان کنم.

پس از اینکه این درس‌ها داده شد، من سررشته‌ی حل معمای گاهان را به‌دست آورده بودم، ولی نقطه‌ی اصلی را من آنروز به‌روشنی نمی‌دیدم، و این هنگامی به‌دیدرس من آمد، که درصدد برآمدم این درس‌ها را برای چاپ آماده کنم. ازین رو لازم بود دشواری موجود از آغاز یکبار دیگر بررسی شود. نتیجه‌ی این کار در بخش چهارم این کتاب به‌صورت گشوده‌تر دیده می‌شود. از آنجا که این راه حل‌های معمّای گاهان ارزشش کمتر از تفسیر کاملاً تازه‌یی از خودگاهان نیست نتوانستم این رنج را از خواننده بردارم که در بیان استدلال از بررسی‌های تازه‌یی پیروی کند. من تا آنجا که می‌توانستم کوشیدم متن را از مسایل کاملاً تخصّصی و جزئیات زبان‌شناسی و مانند آن دور نگاه دارم و به‌شرح این جهان اعتقادی که نزد ما بسیار بیگانه است تا آنجا که می‌شود روشن و هویدا بپردازم، با اینهمه از آن نگرانم که این بخشْ متن قرائتی پررنجی را دربر داشته باشد.

آنچه افزوده شده بخشی است درباره‌ی اسکیت‌ها و بخش بزرگی از دین زردشتی در بخش ششم. در جاهای دیگر هم این بخش پرداخته‌تر و تا اندازه‌یی بیشتر گسترده شده است.

نمایی که من از زردشت و دین زردشتی رسم کرده‌ام، با آنچه که تاکنون شده فرق‌های بنیادین دارد. این نما به‌تنهایی از راه یک بررسی ژرف در زبان و موضوع متن‌های اوستایی به‌دست آمده است. نظر پژوهندگان دیگر را من در مرحله‌ی دوّم بررسی کرده‌ام، و اشاره و بازبرد من به‌آثار و نوشته‌ها در پایان کتاب به‌هیچ روی ادّعای پرداختگی و تمامی ندارد. از آنجا که دریافتن و توضیح اوستا هنوز ناقص است، اگر کسی بخواهد از درون مایه‌ی دینی اوستا برداشتی داشته باشد هرگز

1- Olaus Petri 2- Tor Andrae

نمی‌تواند از کار درباره‌ی متن‌های اصلی چشم‌پوشی کند، و این‌کار باید برای او همیشه کار پایه باشد.
بازگویی و برگرداندن مفهوم‌هایی که در چنین جهان دینی بیگانه‌یی وجود دارد همیشه رنج بسیار به‌بار می‌آورد. من سرانجام این راه را برگزیدم که اصطلاحات ایرانی را تعریف و تشریح کنم بدان سان که مفهوم آن محدود و معین شود، و سپس آن اصطلاحات را بی‌آنکه ترجمه کرده باشم بکار برم. ترجمه به‌زبان امروزی ما تقریباً همیشه به‌معنای کم‌رنگ کردن و غالباً نادرست کردن آن اصطلاح است. به‌ویژه هنگامی که با تاریخ دین‌های ایرانی سر و کار داریم این واقعیّت سخت درست درمی‌آید. هنگام ترجمه‌ی یک مفهوم غالباً از نظر اطمینان، واژه‌ی ایرانی آن را نیز همراه می‌آورم و اصولاً کوشیده‌ام در برگ‌های کتاب، تا آنجاکه ممکن بوده است، احساس نزدیکی خود را با طرز بیان ایرانی نگاه دارم. ما باید با احتیاط بسیار از این معنا پرهیز کنیم که جهان ابتدایی را به‌قلمرو اصطلاح مسیحی خودمان نقل کنیم.

دوست من، دانشجوی رشته‌ی فلسفه، ستیگ ویکاندر[1] باکارهای بسیاری که داشت از این رنج نگریخت که فهرست کتاب را فراهم کند. از او صمیمانه به‌پاس این خدمتش سپاسگزارم. فرصت را از دست نمی‌دهم و سپاس راستین خود را از سود بزرگی که من از دلبستگی گرم او به‌تاریخ دین‌های ایرانی و آریایی و از دانایی و دید روشن او در این زمینه به‌چنگ آوردم، بازگو می‌کنم.

به‌محفل کوچک ایران‌شناسی، که زمان درازی، هر پنجشنبه همواره برپا می‌شد، تا درباره‌ی دشواری‌های گاهانی بررسی ژرف کند، برای تبادل فزاینده‌ی فکری و اندیشه‌های گوناگون، که در این کتاب به‌مناسبت بکار رفته، سپاس بسیار مدیونم. به‌ویژه می‌خواهم اینجا گذشته از ویکاندر، از دوستان خودم استاد هـ. سمیت[2]، دکتر گ. ویدن گْرِن[3] و دکتر ک. رُنو[4] یاد کنم.

اوپسالا اکتبر ۱۹۳۷.

1- St. Wikander
2- H. Smith
3- G. Widengren
4- K. Rönnow

پیشگفتار بر متن آلمانی کتاب

این کتاب نخست به‌زبان سوئدی زیر عنوان Irans forntida religioner Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag در پایان سال ۱۹۳۷ منتشر شد. در همان زمانیکه من به پاکیزه کردن دستنویس سرگرم بودم دوستم استاد هـ. هـ. شدر H. H. Schaeder به‌من پیشنهاد کرد که کتاب را به‌زبان آلمانی ترجمه کند. و وقتی او خود کار ترجمه را به‌عهده گرفت من این پیشنهاد را با خوشی و سپاسگزاری بیشتر پذیرفتم. اینک که کتاب من با ترجمه‌ی استادانه او در پیش چشم خوانندگان آلمانی زبان قرار گرفته است، برای من این یک وظیفه‌ی مطلوبی است که گرم‌ترین سپاس خود را بیان کنم، که وی اینچنین با از خودگذشتگی این کار را به‌عهده گرفت و از دانش بسیار خود در زبان مادری من، و کارشناسی و درک بی‌مانندش در برگرداندن کتاب به‌آلمانی سود جسته و پذیرش چاپ این کتاب را در ردیف «گزارش‌های انجمن آسیای پیشین و مصر» سبب شده است. کار پررنجی که او شخصاً در این چاپ از آن شانه خالی نکرد برای من همیشه همچون نشان فراموش نشدنی دوستی بر جای خواهد ماند.

این ترجمه‌ی آلمانی تقریباً همان اصل سوئدی کتاب است. اشتباهات کوچک طبیعی است که در این چاپ درست شده است، پاره‌یی جمله پردازی‌ها دقیق‌تر بیان شده و جای جای به‌ویژه در آغاز کتاب پرداخت‌هایی انجام گرفته است. از یاری‌های ضمنی پرتوان استاد شِدِرْ در کتاب بهره‌یابی بسیار شده است، باکمال خوشوقتی بخش بزرگی از نمونه‌های چاپخانه را توانستیم هر دو با هم در ماه‌های مارس تا آوریل امسال بخوانیم. پاره‌یی «گفت آورد»ها و عبارت‌ها از ادبیات سوئدی، که بکار خوانندگان آلمانی‌زبان چندان نمی‌آید، حذف شده است؛ یکی از آنها با معادل لاتینی‌اش جانشین شده است (ص. ۳۲۴). درباره‌ی قطعات گاهان هنگام پایان دادن این چاپ همچنان در نبرد بوده‌ام. پژوهنده‌ی گاهان باید به‌تجربه آموخته باشد که یک بند از سرود گاهان هنگام بامداد گونه دیگر به‌نظر می‌آید تا شامگاه. این کار چندان هم بی‌نتیجه نمانده است: برای بیت آخر یسن ۳۲$_۷$ (ص. ۱۴۳) و ۲۸$_۱$ (ص. ۱۷۲) گمان می‌کنم به‌تعبیر درست‌تری دست یافته باشم. آقای کورت هانسن Kurt Hansen ، دانشجوی دکتری فلسفه‌ی برلن، فهرست چاپ آلمانی را گرد آورده است. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

بر آنچه که در پیشگفتار چاپ سوئدی گفته شده است می‌خواستم این نکته را بیفزایم که این کتاب به‌هیچ روی یک کتاب دستی برای تاریخ دینی ایران باستان نیست. داننده‌ی فن مسایل بسیار گوناگونی را در اینجا نخواهد دید که شاید برای او بسیار مهم باشد. چیزی که برای من در درجه اول اهمیّت قرار داشت این بود که در خطوط اصلی بررسی و پژوهش شود. باشد که درباره‌ی این کتاب به‌عنوان یک برنامه‌ی کار داوری شود.

ه. س. نیبرگ
اوپسالا آوریل ۱۹۳۸

سخنی درباره‌ی چاپ دوّم

چاپ نخستین آلمانی این کتاب در تابستان سال ۱۹۳۸ انتشار یافت. در آن زمان اروپا واپسین روزهای صلح خود را می‌گذراند، صلحی که مدّت‌ها بود دیگر صلح نبود. پیش‌آمدهای آشوبنده‌ی جهان برای گفتگوهای آرام علمی چندان سازگار نبود. با اینهمه در سال ۱۹۳۹ چند انتقادی منتشر شد، که مفصّل‌ترین آنها از ر. *پتازونی* R. Pettazoni و ی. ه. *کرامرس* J. H. Kramers بود. هر دو پژوهنده‌ی راستین و بلند پایه بودند و سخنان ایشان درباره‌ی مسایلی بود، که من طرح کرده بودم، و در سطح پژوهش‌های رواج آن زمان.

سپس در همین سال بلای بزرگ بر سر اروپا فرو ریخت. نازی‌ها بخش‌های بزرگی از اروپا را زیر پای خود درآوردند، و درصدد برآمدند نیروی خود را، نه تنها از نظر سیاسی، که از نظر معنوی نیز بر جهان آزاد تحمیل کنند. این لحظه‌ی بزرگی بود برای طرفداران نظریه‌ی جهان‌بینی آریایی که نازی‌ها آن را سخت تبلیغ می‌کردند و با نظریه‌ها و دیدهایی درباره‌ی تاریخ دینی، که من آنها را دنبال می‌کردم، هرگز سازش نداشت. در مجلّه‌ی Archiv für Religionswissenschaft (XXXVI 1939-1940) که در این گیر و دار زیر نفوذ نازی‌ها درآمده بود، دو «آریایی» یعنی دکتر *اتو پاول* Otto Paul و پرفسور *والتر ووست* Walter Wüst ـ این دوّمی از نازی‌های بلند پایه بود ـ سخت به‌کتاب من تاخته بودند، (ص ۲۴۶-۲۲۵ و ۲۶۲-۲۴۶) نکته‌ی برجسته این بود که دکتر پاول کوشش می‌کرد شارلاتان علمی *اوهل مارکس* Ohl Marks را بر ضدّ یک پژوهنده‌ی پایه‌ی یک، یعنی *دگ ستروم‌بَک* Dag Strömbäck، که من از پژوهش‌های او در زمینه‌ی نژاد نُردی سود برده بودم (نک. ص. ۱۸۱)، بشوراند. همچنین این نکته برجسته می‌شد که عنوان گفتار ووست چنین بود: «آیا به‌راستی نخستین انجمن زردشتی از کسانی بود که پیشه‌ی ایشان خلسه‌گری بود و آنان گاوچران‌هایی بودند بر آیین شمنی جلگه‌نشین»؟ آخرین جمله‌ی این گفتار شایسته یادآوری است (ص. ۲۶۲-۲۶۱): نابغه‌ی رهبر انسانی هندوژرمنی، که از یک تاریکی که فعلاً برای ما پژوهش نشده مانده، به این راه پرتو می‌افکند (یعنی به‌راه حلّ گشودن معمای پندهای منظوم زردشت)... آیا زردشت هم، همچون چهره‌های سربلند رهبران کنونی در لحظه‌یی از زمان قرار گرفته که هستی‌های جاودان کشور و مرز و بوم و نژاد آن و افتخاربخشان به حق، و کارِ فزاینده‌ی آنان را، مانند گذشته از

چشمه‌های *اوزِدْ* برای نسل‌های آینده بیرون آورده است؟ ضمناً هر دو گفتار نظرهای بسیاری را دربرداشتند که من می‌خواستم به‌صورت آرام علمی درباره‌ی آنها بحث کنم.

ولی این تنها نازی‌ها در میان طرفداران «جهان‌بینی آریایی» نبودند؛ این جهان‌بینی که از راه مردِ برترِ نیچه، در کتاب زردشت او آماده و پشتیبانی شده بود، گسترش بسیار پیدا کرده بود. از جمله طرفداران یکی هم استاد و. ب. هنینگ W. B. Henning بود که پیش از جنگ رخت به انگلستان کشیده بود. نخست بر ضدّ من انتقادی در مجلّه The Journal of Theological Studies XLIV, 1943 نوشت. این نقد را من هرگز ندیدم و اکنون هم سر دیدن آن را ندارم، زیرا نظرهایی که در آنجا بازشکافی شده در نوشته‌یی که هم‌اکنون از آن یاد خواهم کرد به‌گونه‌ی گسترده‌تر آمده است.

باستان شناس بزرگ *ا. هرتسفلد* E. Herzfeld که سر تا پای وجودش را یک «جهان‌بینی آریایی» شخصی فراگرفته بود، واپسین سال‌های زندگی خود را وقف ردّ کردن کتاب من کرده بود. و در سال ۱۹۴۷ کتاب «زردشت و جهان او» را منتشر کرد. این کتاب نوشته‌یی است که به «نقد ۸۰۰ صفحه‌یی بر کتاب نیبرگ» شناخته شده است، چون در این کتاب «بر سر هر مرحله و هر واژه‌ی نیبرگ بحث و انتقاد شده است»، پیداست که این برای یک کار علمی افتخار کوچکی نیست که شایسته چنین انتقادی دانسته شود. با اینهمه به‌پاس احترام به‌پیشگاه باستان‌شناس و تاریخ هنرشناس بی‌مانندی چون او که در پژوهش آثار ایران باستان افتخار جاودانی به‌دست آورد ولی روح عاشق و شیفته‌اش را در راه‌های عقاید شخصی-افراطی سپری کرد، و آن را در مسایل زبان‌شناسی و تاریخی رفته رفته از دست داد، می‌گذرم از اینکه خود را با کتاب او به‌جدال و بحث بکشانم. هرتسفلد بینش بنیادی خود را درباره‌ی وضع تاریخی زردشت نخست از *ی. هرتل* J. Hertel گرفته بود، ولی این بینش برای او دیری بود که یک اصل اعتقادی شده بود و برای پذیرفتن گسترش بیشتر علمی دیگر راهی باز نبود. از آنجا که کتاب او به‌انگلیسی نوشته شده بود بسی زود به محفل پارسیان راه یافت، و در میان آنان بازتاب بیش از اندازه‌یی یافت. تصویر باشکوه زردشتی که هرتسفلد طرح کرده و حوادث بزرگ سیاسی جهانی که در چهارچوب خود گرفته بود، چیزی بود که با احساسات دینی و ملی ایشان سازگار درمی‌آید. به‌عکس، کتاب من بیشتر مایه‌ی رنجش آنان شده بود.

بنیاد *رتن‌بَی‌کترک* Retanbai-Katrak در اکسفورد تصمیم گرفت مرا بکوبد. از این رو یک دوره درس درباره‌ی موضوع هرتسفلد-نیبرگ ترتیب داد، و برای اداره‌ی آن درس استاد هنینگ، که آن روزها در اکسفورد بود، نامزد شد. روی هم سه درس در سال ۱۹۴۹ داده شد و سپس در سال ۱۹۵۱ این درس‌ها در زیرعنوان «زردشت سیاستمدار یا جادوگر» (Zoroaster Politician or Witch-Doctor?) در اکسفورد به‌چاپ رسید.

جزء نخست در عنوان این کتاب کنایه‌یی بود به‌نظر هرتسفلد و جزء دوّم کنایه‌یی به نظریه‌ی من. این روش، یعنی تعبیر دید من از زردشت، به‌این صورت که من این پیامبر را یک جادوگر معرّفی

کرده‌ام، مرا ناگزیر می‌کند که نوشته‌ی استاد هنینگ را همچون یک توهین‌نامه بنگرم؛ زیرا من نمی‌توانم بپذیرم که او نمی‌توانسته است میان نام جادوگر، که نماینده‌ی یک طبقه‌ی انگل از شارلاتان‌های نوین اروپایی است، و پدیده‌هایی که از نظر تاریخ دین من طرح کرده‌ام، فرق بگذارد؛ به‌نظر می‌رسد که وی از بن با مسایل روش‌های دانش تاریخ دین آشنایی ندارد. سازگار با این توهین‌نامه لحن زننده‌یی است از تحقیر غرورآمیز که بر ضدّ من بکار برده است.

علّت نهایی نفرت استاد هنینگ این است که می‌بیند احساسات دینی او زخمی شده است. وی شخصاً معتقد به‌یک دین آریایی است با ویژگی دوگانه‌پرستی شدید. و زردشت که در تیره‌ی خود «یک خدایی» را می‌بیند، نخستین دارنده‌ی دوگانه‌پرستی اصلی و دست نخورده شده است، و معمّای جهان و زندگی را حل می‌کند و در مانویت به‌صورت تیره و کدر به‌جای مانده است. این است فرق میان من و او: او از پهلوان دینی خود زردشت و بستگی دینی خود با او سخن می‌گوید، و من از زردشت به‌عنوان یک پدیده‌ی تاریخ دینی سخن می‌گویم، و در جستجوی یافتن جایی برای این پدیده از نظر تاریخ دین هستم. برای این‌گونه پژوهش‌ها، چنان‌که پیدا است، استاد هنینگ هیچ‌گونه درکی ندارد. رفتار او با این پژوهش‌ها مانند رفتار بنیادگرایان است با مفسّران نوینِ کتاب‌های مقدس و پژوهش درباره‌ی زندگی عیسی مسیح، و وی بر ضدّ من با خشم یک مومنِ معتقد در نبرد است.

بهره‌گیری من از موضوع پدیده‌ی شمن‌پرستان و کارهای آنها برای روشن ساختن خطوط بنیادین تاریخ دینی ایران باستان، به‌ویژه در محیط محدودتر زردشت، انگیزه‌ی خشم شدید استاد هنینگ و دیگر «آریایی‌ها» بود. شمن‌ها در نظر اینان موجودات پست‌تر از انسان و نفرت‌انگیزی هستند، که حتّی سخن گفتن از آنان هنگام بحث درباره‌ی زردشت یک نوع اهانت به مقدّسات است. شمن‌پرستی در قطب شمال یک «پدیده‌ی بیماری است مانند خیال‌پرستی» «ما که مردمی تندرست هستیم این‌گونه مسایل را رد می‌کنیم» (اتو پاول). روزگاری پژوهش علوم انسانی در اروپا افتخار خود را در این می‌دید که پدیده‌های بیگانه و بیگانه‌گونه زندگی انسان را در برابر نداشتن پیشداوری، داشتن دید بی‌طرفانه و تعیین ارزش برحسب جهات مثبت را به‌همان اندازه‌ی جهات منفی حفظ و رعایت کند. در روزگار ما نیاز به‌نگاهداری این سنّتها دوچندان است، تا به‌یاری ما این دستورهای اخلاقی دوباره موثّر واقع شوند. دین‌آوران فعّال تیره‌یی که سازمان آن کهن است، شمن‌ها یا گونه‌های دیگری از روحانیان، همانند شخصیّت‌های بزرگ و خلّاق تاریخ دین، نماینده‌ی مردم عادی و کوته‌بین «تندرست» و خوش‌اشتها و آسوده و مرفّه نیستند. حالات نفسانی غیرعادی، پدیده‌های روانی غیرمتعارف از ویژگی‌های نهاد و سرشت اینان است که در پیشه‌های آنان شکفته و تقویّت می‌شود. ولی با بیماری روانی، دیوانگی و نابخردی به‌معنای اجتماعی آن بستگی ندارد، به‌عکس این‌گونه حالات روانی حتّی غالباً پایه‌ی مقدّمات فعّالیّت‌های بسیار زیاد معنوی را می‌سازند. راست است، شمن‌پرستی، که امروز می‌توانیم بررسی کنیم، غالباً تأثیر ناچیز و اندکی به‌جای می‌گذارد. گویی

ته‌مانده‌ی نظم اجتماعی است در حال مرگ، که در پیرامون آن فرهنگ‌های نیرومندی از گونه‌ی دیگر حکمفرما هستند. ولی این شمن‌پرستی فقط یک برشی است از یک جهش فکری پهناور، که به‌سراسر جهان کشیده می‌شود، و همان است که در سراسر تاریخ فکری انسانیّت از نخستین مراحل آغازین کشیده شده است. من از این معنی مرادم آن فشار مرزگذر، آن پیشرفتن در سرزمین‌های ناشناخته نفس است، آن خلسه، آن جذبه‌یی است که سرچشمه‌ی شعر و شکوفایی والای معنوی انسانیّت را پدید می‌آورد، و در عین حال هر گاه با روش درست اجرا شود خواهد توانست در خدمت زندگی اجتماعی قرار گیرد.

شاید از نظر علمی درست‌تر باشد که اصطلاح شمن‌پرستی را بر جهان آسیای شمالی، یعنی جایی که بیشتر دیده می‌شود، محدود کرد. ولی بستگی‌های بزرگ روان‌شناسی و تاریخی در پژوهش‌های علمی آخرین بار در کتاب Le Chamanisme et le techniques archaiques de l'extase (1951) از Mircau Eliade که نخستین کارشناس امروزی است همواره روشن‌تر پدیدار می‌شود. اثر پرارزش Erwin Rohdes به‌نام Psyche این رگ چشمه‌ی ژرف را در زندگی معنوی دوره‌ی باستان (یونان و رم) کشف کرده و نشان داده است که اندازه‌ی این بستگی‌ها در آن دوره اهمیّت بی‌اندازه داشته است و جمله‌ی آخرش: desinunt ista non preunt (=اینها بس می‌کنند ولی از میان نمی‌روند) به‌طور کوتاه مسیر این جریان را در تاریخ رسم می‌کند. حکومت‌های بزرگ به‌دست پیروان خلسه پی‌ریزی شده، یا پدید آمده است تا با نیروی معنوی آنان اداره شود؛ در تاریخ سیاست هم این جریان پنهانی دیده می‌شود.

اکنون استاد هنینگ با تلاش بسیار می‌خواهد این واقعیت را نادیده بگیرد، که بکار بردن داروی مخدّر و بیهوشی، از جمله رسوم و عادات خلسه‌گران ایرانی بوده؛ همچنان‌که در مورد شمن‌ها و متفکّران دیگر ثابت توان کرد. در استواری این نظر یک ماده‌ی یک دست ایرانی وجود دارد، که هر گونه گمانی را برکنار می‌کند. من در اینجا نمی‌توانم آنرا نقل کنم ولی امیدوارم اگر وقت این کار را داشته باشم فرصتی بیابم و بر سر این موضوع بازگردم. در محافل فرهنگی امروز در مغرب زمین موادّ مخدّر از سر اعتیاد به‌لذّت مصرف می‌شود، و یک عادت زشت ویرانگری را نشان می‌دهد که به‌صورت یک گرفتاری جدّی اجتماعی درآمده است. همچنین کشورهای پیشرفته‌ی شرقی اثرات زیان‌بخش مواد مخدّر را، که مصرفش در آن کشورها رشته‌هایی بس کهنه‌تر و ژرف‌تر دارد، شناخته و کوشش کرده‌اند اقداماتی بر ضدّ آن به‌عمل آورند، از قرار معلوم نتیجه‌ی آن هم اندک است. ولی در میان اقوام طبیعی و دست نخورده در جامعه‌های باستانی به‌هیچ روی به‌منظور یک خوی زشت یا یک لذّت مصرف نمی‌شود، بلکه مواد مخدّر را در کمال بی‌گناهی، آگاهان خلسه‌گر به‌منظور کاملاً جدی بکار می‌بردند، یعنی به‌منظور رسیدن به‌حالت خلسه، و این یک کارِ شوخی یا برای لذّت و خوشی نبود.

پس دانسته شد که شمن‌پرستی موضوع کوچک و ناچیزی نیست. با این همه این موضوع در داوری من درباره‌ی شخصیّت دینی زردشت تنها نقش اندکی به‌عهده دارد. به‌گمان من پیغمبر ویژگی پذیرش از راه گوش را، که از آن خلسه‌گران بوده، داشت و الهام او از گونه‌یی بود که در روان‌شناسی دینی آن را الهام فکری می‌نامند. (ص. ۲۸۱)

اکنون اگر استاد هنینگ نظر مرا چنین بازگو کند که من زردشت را به‌یک حشیشی a hemp-addict مبدّل کرده‌ام، این دگرگون کردن سخن من است به‌عمد و پلیدانه، و کشمکشی ناجوانمردانه.

استاد هنینگ یک طرفدار سرسخت تاریخ زمان زندگی زردشت: «۲۵۸ سال پس از اسکندر» است که بر سر آن از روزگاران دراز اختلاف است. در همینجا من یادآوری کنم که من احتمال شخصی خود را درباره‌ی پدید آمدن این شماره (ص ۳۳ به‌بعد) بی هیچ‌گونه نگرانی و اندیشه، نادرست می‌دانم. بررسی‌های بعدی نتوانست جنبه‌ی سندیت تاریخی این شماره را تأیید کند. *هیلد گارد لیوی* Hildegard Lewy (در JAOS LXIV, 1944, 197-214) و سید ح. تقی‌زاده (آخرین بار در JRAS 1947, 33-40) به‌این موضوع پرداخته و گمان کرده‌اند که می‌توانند آن را از قوانین عمر جهان ایرانی به‌عنوان یک نکته و اصل ثابت بیرون بکشند. ولی استواری واقعیّت عینی و تاریخی از این راه هم به‌دست نمی‌آید. در قطعه‌یی هم که استاد هنینگ از کتاب کَوان مانی به‌میان آورده است (BSOAS XI, 1943, 53-74 به‌ویژه ص ۷۳ یادداشت شماره ۳) وضع بهتر از این نیست، هر چند به‌نوبه‌ی خود بسیار جالب توجّه است، زیرا در این قطعه فرمانروایی شاه ویشتاسپ در قوانین عمر جهان یهودی ـ یونانی گنجانده شده است: نخست اینکه این قطعه به‌اندازه‌یی ناقص روایت شده است که خود استاد هنینگ از بهره‌مندی از آن چشم پوشیده است (زردشت ص ۳۷)، و دوّم اینکه آن شماره هم اینجا به‌طور ضمنی و پوشیده داده شده است، و باید با حساب‌های پیچیده از یک نقطه‌ی آغاز کاملاً دلخواه این شماره به‌دست آید. از این دست تاریخ‌ها و شماره‌ها، تاریخ نوین هرگز نمی‌تواند بهره‌مند شود.

پس اکنون که چنین است و هیچ تاریخ دیگری در دست نیست باید با این بسازیم که زردشت با توجّه به تمام مراحل یاد شده‌ی پیش از زمان هخامنشیان، در شرق ایران برون از افق ایرانیان غربی، که از نظر تاریخی قطعی و مشخّص هستند، زندگی می‌کرده و در کار و فعّالیّت بوده است. چرا با این اوضاع و احوال به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر نیازی نیست، در این باره در صفحه‌ی ۴۶ به‌گفتگو پرداخته‌ام. این برای استاد هنینگ مایه‌ی خشمی است افزون بر خشم‌های دیگر: «پیدا است که این غیرممکن است از کسی چیزی درک کنیم بدون دانستن دست‌کم زمان تقریبی که او در آن زندگی می‌کرده؛ و بدون دریافتن چنین آگاهی از محیط و اوضاع زندگی و موقعیّت فرهنگی که او در آن می‌زیسته، گفتن اینکه تاریخ اهمیّتی برای این موضوع ندارد، نشان دهنده‌ی نداشتن مطلق احساس تاریخ است». انسان از

خود می‌پرسد که با این وصف استاد هنینگ چگونه تاریخ باستان هند را توجیه می‌کند، تاریخی که در آن حتّی یک تاریخ بومی هم دیده نمی‌شود و هجوم اسکندر در شمال غربی هند اصولاً نخستین تاریخ مطمئن برای تاریخ چندین هزار ساله‌یی است که از روی آن تمام تاریخ‌های دانشمندان مغرب زمین با رنج بسیار و همیشه با نتیجه‌های نامطمئن یا مبهم حساب شده است. ولی استاد هنینگ، به‌هر قیمت که شده باید برای زردشت یک تاریخی داشته باشد، و چون درمی‌یابد که شماره‌ی ۲۵۸ بدون چنگ زدن به‌یک واقعه‌ی تاریخی بی‌ارزش می‌ماند، پیوسته در صدد است که برای این شماره یک تأییدیه‌یی بیابد. «زمان زندگی باید به‌هر حال تعیین شود، بدون آن هر گونه بحثی درباره‌ی زردشت بیهوده خواهد ماند.»

و عاقبت جوینده یابنده بود: استاد هنینگ یک «عصر اسکندری» را که تاکنون ناشناخته بود یافته است. به‌نظر او این کاملاً طبیعی است که جامعه‌ی زردشتی پیشین سال‌های پس از یک لحظه‌ی مهم در زندگی پیامبر را می‌شمرده، ولی پس از فتح مقدونی این زمان‌شماری گسیخته شده و همه‌ی روایت‌هایی که از راه این محاسبه تثبیت شده بود از میان رفته است. تنها تعداد سال‌هایی که از ظهور (یا از زایش) پیامبر تا بلای بزرگ ملی، در سال ۳۳۰ پیش از مسیح، گذشته بوده است، هنگامی که شاهنشاه داریوش سوّم کشته شده و اسکندر بر تخت می‌نشیند، در یادها مانده است. بنابراین نظریه، این زمان‌شماری قطعه سنگی است در بیابان بی‌پایان فراموشی و پیشامدهایی هم که پس از آن رخ داده به‌فراموشی سپرده شده است. وقتی در هنگام سده‌های میانین (قرون وسطی) سخن از «۲۵۸ سال پیش از اسکندر» می‌رود مقصود سال ۳۳۰ پیش از مسیح است. چه فکر بکری: جامعه‌ی دینی زردشتی ـ استاد هنینگ ظاهراً به‌این جامعه در زمان هخامنشیان، همان حالت و وضع دین دولتی را می‌دهد که در روزگار ساسانیان وجود داشته است ـ که تا آنجا که ما با سنّت ایشان آشنایی داریم، فاقد هر گونه مفهوم تاریخی است، و از زمان هخامنشیان هم حتّی یک خردل از روایت‌های ملی نگاهداری نشده و تنها یک زمان‌شناسی تاریخی افسانه‌یی و جهانی را می‌شناسد، دارای گونه‌یی زمان‌شماری مرتّبی «پس از سال پیغمبر» می‌باشد، و این شمارش سال‌ها درست در زمان مردی گسیخته شده است که برای آن جامعه همچون غول بوده است (زردشت ص ۴۰، ٦ سطر به آخر مانده) تا سپس ظهور پیغمبرشان را با این غول پیوند دهند. جلوس اسکندر در ایران هرگز نقطه‌ی آغاز یک زمان‌شماری گرفته نشده بود، نه از زمان جلوس به‌پیش، نه از آن زمان به‌بعد. در زمان او سال‌ها به حسب آغاز پادشاهی او، ولی البته به‌حسب آغاز پادشاهی مقدونی او در سال ۳۳٦ پیش از م. حساب می‌شد، چنان‌که سنگنوشته‌ی دیتن برگر Dittenberger، *سیلوگ* Sylloge شماره‌ی ۳۰۲ (از آسیای کهین) نشان می‌دهد، و با مرگ او این شمارش، چنان‌که از همین سنگنوشته، شماره‌ی ۳۱۱، پیداست از میان رفته ـ درست همان‌گونه که در میانرودان (بین‌النهرین) از زمان‌های بسیار دیر، و سپس در فرمانروایی هخامنشیان سال شماری می‌شده است. این نکته کاملاً مسلّم است که پیش از تاریخ سلوکی که آغاز آن ۳۱۲ پیش از م. است و

دوره‌ی سریانی ـ مقدونی یا دوره‌ی یونانی، یا دوره‌ی اسکندری نامیده می‌شود، در شرق پیشین یک دوره‌ی مداوم و پی‌درپی سال‌شماری، که با تغییرات سیاسی خارجی بستگی نداشته و آغاز آن یک لحظه‌ی ثابت و تغییرناپذیری باشد، هرگز وجود نداشته است. پدید آمدن چنین دوره‌های زمانی مربوط به‌زمان هلنیستی است؛ این دوره‌ها به‌معنای پیشرفت غیرقابل تصوّر در درک وقایع به‌عنوان تاریخ بودند.

امّا اگر کسی بخواهد تاریخ را بفهمد باید درباره‌ی هر زمان و هر کشوری بنا بر شرایط ویژه‌ی خودش داوری کند. کشورهای جهانشاهی کهن را نباید با انگاره‌های اروپایی سنجید. چنین می‌نماید که استاد هنینگ برچیده شدن فرمانروایی هخامنشیان را مانند از هم پاچیده شدن یک کشور ملی اروپایی می‌پندارد. همگی ملّت که احساسات ملی‌اش جریحه‌دار شده و سرشار از اندوه و نومیدی و نفرت نسبت به‌فاتح است، بر گرد گرانبهاترین دارایی خود، یعنی این پرستشگاه، جمع می‌شود، و آنوقت این پرستشگاه باید متنفّرترین دشمن ملی را در تاریخ‌نویسی خودش جاودانه سازد. اینجا همان سخنان خود استاد هنینگ را باید بکار برد که «نشان از نداشتن هر گونه احساس تاریخ است».

شاهنشاهی هخامنشی، در واقع به‌زبان امروزی، یک کشور متنوّع، درست‌تر بگوییم یک کشور مشترک‌المنافع، یک جهانشاهی از گوناگون‌ترین ملّت‌ها، تیره‌ها، زبان‌ها و آیین‌ها بود، که فقط در زمان برخی از پادشاهانِ به‌ویژه مقتدر ضرورتاً یک وحدتی را می‌ساخت؛ کْسِنُفُن در کردستان، که چندان از مرکز شاهنشاهی دور نبود، تیره‌هایی را دیده بود که ذرّه‌یی در اندیشه‌ی شاهنشاه، ادارات و سپاه او نبودند. در متن‌های اوستایی که به‌دست ما رسیده هرگز سخنی از اسکندر نیست، حتّی کوچکترین اشاره‌یی از این که بشود به‌او مربوط کرد نیست. به‌همین نسبت نیز در روایت‌های دینی گردآوری شده‌ی از متن‌های اوستایی در زمان ساسانیان، اگر آن بخش از کتاب هشتم دینکرت را بتوان باور کرد، سخنی از او در میان نیست. هر چه که در روایت‌های ساسانی درباره‌ی او دیده می‌شود، همگی از زمان اسکندر گرفته شده است.

نفرتی که در ادبیات پهلوی به‌چشم می‌خورد مربوط به‌اسکندر «رومی» است که اینجا نماینده‌ی دشمن دیرینه‌ی اشکانیان، ساسانیان، قیصر روم و روم شرقی است. از ویرانگر بزرگ، اسکندر، در این روایات فقط در بافتِ داستان‌های ساختگی اوستایی یاد می‌شود، و این برای زمان‌های کهن بی‌گمان ارزش تاریخی ندارد؛ چنین مرد ویرانگر بزرگی باید بکار گرفته می‌شد که توجیه شود چرا موبدان ساسانی هرگز مانند یهودیان و مسیحیان دارای متن (کتاب مقدّس) اصلی و کهنه نبودند، و بعدها موبدان خود ناگزیر شدند مجموعه‌یی از روایات اصلی دینی، با رنج بسیار گردآوری کنند. (ص ۴۴۰ به بعد این کتاب).

تخت جمشید تنها پایتخت خانوادگی هخامنشیان و یکی از مراکز اداری آنها بود و به‌هیچ روی یک شهر ساده با زندگی ویژه‌ی خود به‌عنوان نشیمنگاه بازرگانی و کارگران و جمعیّت ... نبود (بهتر از

همه سنجش آن با شهر «گِرد» بغداد است که منصور آن را بنیادگذارد) و به‌طور قطع یک نمودار ملی وحدت بخش پارسی، مانند پایتخت کشورهای اروپایی، که نمودار ملّی برای ملیّت‌های خودشان هستند، نبود. پس این خودگویای نکته‌یی است که خودِ نام بومی کهن هم روایت نشده و به‌دست ما نرسیده است. در زمان ساسانیان خاطره‌ی تخت جمشید یکسره فراموش شده بود. از این ساختمان کاخ داریوش هنوز در سده‌ی چهارم میلادی قابل استفاده بود. از قراری که سنگنوشته‌یی پهلوی از *سکان شاه* بر ستون یکی از درها در آنجا نشان می‌دهد، وی در سال دوّم شاهنشاهی شاپور دوّم در اینجا ضیافت بزرگی به‌مناسبت دیدار خود در دربار ترتیب داده بوده است. نیز از همین سنگنوشته درمی‌یابیم که این شهر در آن روزگار با نامی که در ایران بی‌اندازه زیاد بکار می‌رفته، یعنی *سَتی سُتون* «صد ستون» نامیده می‌شده است؛ ولی همان زمان گفتگوهایی در جریان بوده است که آن جایگاه را با سلیمان یا جمشید پیوند دهند و در نتیجه نام بومی امروزین یعنی تخت جمشید را ساخته‌اند. کارهای مرد مقدونی باید به‌زودی با تحوّلات بعدی تغییر یافته، و چهره‌ی او در مه فرو رفته باشد؛ از لشکرکشی‌ها و از ویرانگری تخت جمشید و جز آن، ایرانیان و پارسیان امروزی تنها از راه تاریخ‌نویسی اروپایی آگاهی دارند.

استاد هنینگ اصطلاحات جالبی برای احساسات ایرانیان باستان می‌یابد (ص ۴۰): «در نظر قربانیان ایرانی‌اش او یک غول واقعی بود. آنها تنها یک پیروزگر خونخوار را می‌دیدند که تمام ملتشان را از میان برد، در یک کشتار همگانی بی‌معنا شهرهای آنها را سوزاند و دارایی آنها را ربود، حتی پرستشگاه‌های آنها و گورستان‌های نیاکانشان را چپاول کرد. پیروزی اسکندر بزرگترین شکاف در پیوستگی تاریخ ایران است. برای ایرانیان بیش از نیم هزاره به‌درازا کشید تا از اثرات آن رهایی یافتند». ظاهراً اینجا میان اسکندر و چنگیزخان اشتباه شده است؛ اگر این موضوع جدّی باشد، *و برای خوش‌آیند ایرانیان* نباشد، باید هر کس که به‌راستی در اندیشه‌ی تاریخ ایران است، بداند که تغییر سختی در سیمای تاریخ انجام گرفته است. پیدا است با کسی که با روش کار تاریخی اینچنین شوخی‌های سبک می‌کند، مانند استاد هنینگ (زردشت ص ۳۰ و ۳۱)، یک گفتگوی علمی درباره‌ی مسایل تاریخی به‌دشواری صورت می‌گیرد.

ما اینجا در مغرب زمین بارها و بارها دیده‌ایم مدافعات و تبرئه‌جویی‌های مناقشه‌آمیزی که با آن پیروان یک دین کوشش می‌کنند از باور خود دفاع کنند، تقریباً همیشه بی‌نتیجه و بی‌بار می‌ماند، بی‌آنکه چیزی را ثابت کند یا بکار روشنگری مسایل مورد گفتگو و اختلاف آمده باشد. به‌عکس، پژوهشی جدّی درباره‌ی تاریخ دین، هر چند که این پژوهش گاهی تخیّل مطلوب را از هم می‌پاشد و تصوّرات و پندارهای اشتباهی را تصحیح می‌کند، هرگز شکافی در یک اعتقاد دینی راستین و اصیل ایجاد نمی‌کند، آری حتی یک کوشش راستین و صمیمانه درباره‌ی حقیقت تاریخی، چه‌بسا که یاری می‌کند اعتقادی را روشن‌تر و ژرف‌تر دریافت و از آن ارزش تازه‌یی به‌دست آورد. شکّی نیست که

استاد هنینگ، تا آنجا که می‌توانسته است کوشیده که مرا یک دشنام‌گو و تهمت زننده بر پیامبر ایرانی بشناساند. من این موضوع را واگذار می‌کنم فقط به خواننده‌ی این کتاب تا او خود در این باره داوری کند. در بمبئی و تهران، جاهایی که حمله‌ی استاد هنینگ با نفوذ بنیاد رَتن بی ـ کترک شدت یافته بود، و یک محیط سخت دشمنانه‌یی بر ضدّ من برپا کرده است، موقعیّتی برای بیان سخن با شخصیّت‌های رهبری زردشتی پیدا کردم، و در آنجا ـ که به‌راستی کتاب را مطالعه کرده بودند ـ تفاهم ایشان را نسبت به حقّانیّت پژوهش تاریخ دینی، بدون آنکه بر حقوق آزادی ایمان آسیبی برسد، جلب کردم.

در نوشته‌های استاد هنینگ دو چیز تازه دیده می‌شود. یکی پیوند دادن سال «۲۵۸ پیش از اسکندر است» یا بر تخت نشستن اسکندر در ایران به‌سال ۳۳۰ پیش از م.؛ فرضیه‌یی که یکسره از هوا گرفته شده و ناپذیرفتنی است. و دیگری حدس اینکه زبان اوستا خویشاوندی ویژه‌ی نزدیکی با زبان خوارزم دارد، زبانی که بنا بر کشف استاد هنینگ از سده‌ی ۱۳ میلادی آثاری از آن در دست است. این فرضیّه از نظر زبان‌شناسی یکسره بی‌اهمیّت است و در گشودن مشکل زبان اوستا سهمی ندارد.

چندی بعد استاد ر. ک. زینر R. C. Zaehner استاد تاریخ دین در اکسفورد، آماده شد، حمله‌های استاد هنینگ را در کتاب خود ,The Dawn and Twilight of Zoroastrianism London 1961، دوباره بپذیرد. از آنجا که او گویا در زبان آلمانی توانا نیست، ناچار کتاب مرا نخوانده است، و به‌جای آن از استاد هنینگ جلب موافقت کرده است که قسمت‌های اصلی جمله‌ی او را نقل کند، «هر چه که او خود گفته است» برای زینر بس بوده. چنین است دیباچه در ص. ۱۶: «من از تفسیر سنّتی جدا نشدم و نظرات بسیار فردی هرتسفلد یا نیبرگ را درنظر نگرفتم، و چون کار این هر دو را وارونگری‌هایی سخت از آموزش‌های خود زردشت و حقیقت تاریخی می‌دانم، انتقاد تحسین‌آمیز استاد هنینگ را از روش‌های آندو (اگر بتوان آنها را روش نامید) در پیوستی چاپ کرده‌ام». و در فهرست کتاب‌ها در صفحه ۳۶۵، درباره‌ی کتاب من چنین می‌آید: «اینهم (مانند کتاب هرتسفلد) جزء رمان تاریخی به حساب می‌آید. زردشت یک جادوگر شد، و خودِ نیبرگ هم پیغمبر. نیبرگ که از این حیث شباهتی به‌هرتسفلد ندارد در آغاز میان شاگردان سوئدی‌اش پیروانی یافت که اکنون به‌نظر می‌آید که به‌این میراث آشفته پشت می‌کنند ...، ردّ کامل هرتسفلد و نیبرگ هر دو در کتاب زردشت اثر و. ب. هنینگ گنجانده شده است ... هنینگ روش‌های اصولاً غیرمحقّقانه‌ی هرتسفلد و نیبرگ را نشان می‌دهد و با شادی بسیار است که من عبارت‌های مربوط را به‌گونه‌ی پیوست، در این کتاب دوباره چاپ می‌کنم. آن یک حمله‌ی به‌جا و لازمی بود در دفاع از سلامت عقل و امانت فکری با خود ...»

برای من که در آغاز فروتر از پایه خود می‌دانستم به‌حملات استاد هنینگ پاسخ بدهم، این نکته سخت ناگوار آمد. در نامه‌یی به The General Board of the Faculties دانشگاه آکسفورد اعتراض خود را به‌یک چنین رفتاری بیان کردم و رونوشت‌هایی از آن را به‌فرهنگستان‌هایی که خود

عضویّت آنها را داشتم، و همچنین برای پاره‌یی از پژوهندگان در اروپا و آمریکا فرستادم. من اینجا اعتراض خود را یک‌بار دیگر به‌آگاهی همگان می‌رسانم و سخنانی را که با آن نامه‌ام را پایان داده بودم بر آن می‌افزایم: «استاد زینر بی‌گمان انتقاد علمی را رها کرده و به‌توهین و ریشخند و بدگویی پرداخته و به‌درستی و امانت شخصی من تاخته است. یقین دارم که هیچ دانشگاهی نمی‌تواند بی‌تفاوت بماند که یکی از اعضاء هیئت آن به‌گونه‌یی رفتار کند که شایسته‌ی گفتگو و رابطه علمی بین‌المللی نباشد.»

استاد زینر یک همراه دیگری مستقیماً یافت به‌نام *اندرو روبرت برن* Andrew Robert Burn که در سال ۱۹٦۲ در لندن کتابی منتشر کرد به‌نام:

Persia and the Greeks, the Defence of the West, c. 546-478 B.C. این نویسنده، که با زبان‌های ایرانی و پژوهش‌های ایران‌شناسی سخت بیگانه است، بی‌باکانه اظهار اعتماد و اطمینان می‌کند بکار استادش زینر، و در صفحه‌ی ٦۷ یادداشت شماره‌ی ۱۰ این کتاب می‌نویسد: «نظرهای سراسر گونه‌گون درباره‌ی پیامبر که استاد نیبرگ ... و هرتسفلد داده‌اند ... به‌شدّت و به‌طور قانع کننده (!) به‌وسیله‌ی استاد هنینگ در هم شکسته شده است ... بخشی از آن در کتاب زینر دوباره چاپ شده است ...». در صفحه‌ی ۷۹ یادداشت شماره‌ی ۵۳ فرضیه‌یی از *آ. و. ویلیام جکسن* A. W. Williams Jackson که چندان هم غیرقابل قبول نیست تغییر شکل داده و مسخره شده است: «یک نتیجه‌گیری که ظاهراً استادی از سده‌ی نوزدهم با پرورش لوتری خود می‌تواند بکند» پیش از اینها در میان پژوهشگران غیرروحانی مغرب زمین اصلی معتبر بود به‌نام *قرار آقامنشانه*، که به‌موجب آن بستگی یک پژوهشگر به‌یک مسلک و آیین کلیسایی خاص، تا آنجا که نقطه نظرهای مذهبی صریحاً ثابت و نشان داده نمی‌شد، در گفتگوهای علمی نمی‌بایست دخالتی داشته باشد. اکنون چنین می‌نماید که این قرار رو به‌شکست دارد. در مورد یاد شده فرضیه‌ی انتقاد شده کوچکترین بستگی با اعتقادات مذهبی ندارد.

استاد ژاک دوشسن گیمن Jacques Duchesne Guillemin که بر روی هم نظر مرا درباره‌ی مسئله زردشت رد می‌کند کتاب مرا جدّی‌تر گرفته است و بحثی انتقادی بر پایه‌ی علمی کرده است (The Western Response to Zoroaster, Oxford 1958; La Religion de l'Iran ancien, Paris 1962) وی توجیه مرا درباره نام‌های «مجرّد = آهنجیده‌ی» خدایان به‌عنوان اسم جمع یکسره رد می‌کند؛ می‌گوید این نظر با آموزه‌های «عوامل سه‌گانه» دومزیل Dumézil مردود شناخته شده است، (ص. ۳۹ Response). با وجود این من در توجیه خود که با آموزه‌های دومزیل سازگار نیست پایدارم، زیرا آن آموزه‌ها مربوط به‌یک زمینه‌ی دیگری است. من مطمئنم که خرده‌گیر من مسئله‌ی «جمع مجرّد» (Abstraktkollektiv) را در زبان و تاریخ زبان بسیار آسان می‌گیرد. پیداست که وی باید توجیه جمعی مرا هم از daena به‌معنای «انجمن آیینی» به‌جای «دین» مجرّد انکار کند:

«نیبرگ هیچکس را مجاب نکرده است. او از راه جانبداری از مذهب اثباتی کوشش می‌کرد (زردشت را یک شمن معرفی کند) و اصطلاحات مجرّد و جمعی را جانشین آنها کند (The meaning and end of religion? a symposium, in The Harvard Theological Review جلد ۵۸، ۱۹۶۵ ص. ۴۳۵) دین ابتدایی، دین شمنی: اینها است نقطه‌های زخم برداشته. استاد دوشسن گیمن سخت گرفتار مکتب انقلابی جزمی اروپایی و تقسیم‌بندی‌های صوری آن درباره‌ی تاریخ فکری انسانیّت شده است. ولی در میان اقوام طبیعی که نه نوشته و خطّی دارند و نه شهری و از فرهنگ جهانی فقط ضروریّات آن را دارا هستند (مانند جامعه‌ی باستانی اوستا) نکته‌های برجسته دینی یافت می‌شود و در تاریخ دین اروپای مدرن پدیده‌هایی از خشن‌ترین دین ابتدایی دیده می‌شود. همین تاریخ دین در تباه کردن تدریجی ایمانِ سخت به‌تحوّل انسانیّت در یک خط مستقیم سهم موثری داشته است.

نسخه‌ی چاپی کتاب من «دین‌های ایران باستان» هنگام ویرانی لیپزیک در جنگ جهانی دوّم از میان رفت، و در بازار نایاب شده بود، و این انگیزه‌یی شد که مخالفان آن آزادانه هر چه می‌خواهند بکنند، تا اینکه چند سال پیش دکتر اتو تسلر (Otto Zeller) دارنده‌ی بنگاه نشری به‌همین نام، به‌من روی آورد، با درخواستی که این کتاب از میان رفته را با تجدید چاپ دوباره به‌بازار آورد. موافقت من چندان بی‌درنگ نبود. در آن روزها من سرگرم زمینه‌ی دیگری از زبان‌های ایرانی بودم و کتاب را دیر زمانی به‌حالت خود گذاشته بودم، سی سال از آن روزگار می‌گذشت و پژوهش در این مدّت نیاسوده بود؛ بسیاری جاها نیاز به درست‌کردن و تکمیل داشت، یا به‌گونه‌ی دیگری باید نوشته می‌شد. *ولی در اندیشه‌ی بنیادین خود من همچنان سخت پایدارم*، و من به‌اندازه‌ی کافی گستاخ هستم که فکر کنم که کتاب من دارای مطالب و اندیشه‌هایی است که تاکنون سطحی بررسی شده و یا اساساً درباره‌ی آن بررسی و اندیشه نشده است، ولی شایستگی آن را دارد که جدّی‌تر از آنچه که تاکنون گرفته شده است، گرفته شود. به‌نظر من این کتاب جای خود را همچون کار یک دست تاریخ دین بر زمینه دین ایران باستان مانند گذشته نگاهداشته است. اندیشه‌ی بازنگری در کتاب و یا یکسره از نو کتابی درباره‌ی زردشت نوشتن را باید از سر برون می‌کردم. زمانی را که از آن من می‌توانم برخوردار شوم باید به کارهای دیگری بگمارم. این بود که با خوشدلی و سپاس درخواست دکتر تسلر را پذیرفتم. همچنین از اینکه وی به‌من اجازه داد که چاپ تازه را با این گفتار در جهان بپراکنم، از او سپاسگزارم.

در متن کتاب تغییری داده نشده است، جز آنکه این چند یادداشت زیر را به‌آن می‌افزایم.

ص ۳۵: از توضیحی که در اینجا داده شده است درباره‌ی پیدایش شمار ۲۵۸، همان‌گونه که پیش ازین گذشت صرف‌نظر می‌کنم. تاریخی که بیرونی داده است در عوض برای نقشی که گاه‌شماری هزاره‌ها دارد دارای ارزش بسیار است.

ص ۴۵: نام خدایان را که در کتابخانه‌ی اسوربانی پال یاد شده است، گویا گونه‌ی دیگری باید

بازگو کرد و مربوط به‌این مورد نیست.

ص ۴۲۹ سطر ۱: تنها در همین یک‌جا یک اشتباه در ترجمه‌ی دوست فراموش نشدنی خود ه. ه. شدر را یاد می‌کنم. چنین باید خواند: «...تنها... دستگاه‌های شکنجه (سوئدی: Tortyrredskap) پادشاهان ساسانی و دستگاه کشوری حاکم» و ... (به‌جای ...تنها... آمادگی پادشاهان ساسانی برای شکنجه...»).

اوپسالا مه ۱۹۶۶ ه. س. نیبرگ

واج‌نویسی
(Transkription)

اصل برای واج‌نویسی علمی در زبان‌های ایرانی باستان پیروی از روش بارتلمه Bartholomae است در کتاب واژه‌نامه‌ی ایرانی باستان (Attiranisches Wörterbuch, Strassburg 1904) که بر پایه‌ی روش کتاب «بنیاد ریشه‌شناسی ایرانی» (Gundriss der iranischen Philologie) است. هر جا که در برگرداندن واژه صورت دقیق نوشته‌ی واژه مورد نظر است، این روش را بکار برده‌ام؛ این واژه‌ها را همیشه با حروف کج نوشته‌ام. از این روش در این یک‌جا پیروی نکرده‌ام: θ^r، که بارتلمه بکار برده است، آن را در واژه‌های فارسی باستان به‌پیروی از متّیه (Meillet) با Ç باز داده‌ام. رعایت این واج‌نویسی را در برگرداندن همهٔ واژه‌های ایرانی لازم نمی‌دانم، برای این کار این واج‌نویسی بسیار پیچیده و سخت است، هر جا که با حروف کج نوشته نشده است واج‌نویسیِ کمتر دقیق معمولی را بکار برده‌ام، به‌طوری که نشانه‌های اضافی را دارد، ولی حروفی را که در برابر حروف الفبای ما وضع کرده‌اند ندارد.

الف- اوستایی

I حروفی که در واج‌نویسی علمی و معمولی مشترک هستند. این حروف را با توجّه به تلفّظ آنها داده‌ام:

۱- a, e, i, o, u واکه‌های کوتاه هستند، ā, ē, ī, ō, ū واکه‌های بلند؛ aē دوآوایی ai است، ao دوآوایی au است.

۲- f, h, b, d, g, t, p, k (همیشه شنیده می‌شود!) l, m, n, r, s, مانند تلفّظ آنها در زبان آلمانی، v, w هر دو مانند w در آلمانی، z برای s واکبر (مانند z در زبان فرانسه در واژه‌ی zéro)؛ $\underset{\sim}{t}$ یک گونه‌ی ویژه‌یی است از t.

۳- č=چ، ǰ=ج (مانند g در واژه‌ی انگلیسی gentleman) š=ش، ž=ژ (در واژه فرانسوی jour).

۴- y=ی

II نشانه‌هایی برای حروف مختلف:

واج‌نویسی علمی	تلفظ	واجنویسی غیرعلمی(معمولی)
	واج ā بسیار بسته	
å̄	۱- درست شده از	-āh
	۲- در نوشتن به‌جای ā پیش از h، چند بار هم پیش از n+ همخوان	āh
ą	واج a دماغی مانند en در زبان فرانسه	an
ə ə̄	گونه‌یی واکه‌ی e که توضیح دقیق درباره‌ی آن نمی‌شود داد، گاهی گونه‌یی -a که نرم شده است و گاهی ارزش غلت واکی دارد	ĕ
β	مانند w در آلمانی (فقط در واژه‌های ایرانی میانه)	v یا b
γ	مانند -g- در آلمانی شمالی در واژه wagen (=غ)	gh
δ	مانند th انگلیسی در that (=ذ)	dh
θ	مانند th انگلیسی در thank (=ث)	th
χ	مانند ch آلمانی در ach (=خ)	ch
χ̌	مانند ch آلمانی در ach که پس از آن w کوتاه انگلیسی می‌آید (=خو)	chw
ŋ	گونه‌یی واج دماغی ۱- که از قرار گرفتن جلوی h پدید آمده است	کنار گذاشته شده است
	۲- از h پیش از همخوان‌ها پدید آمده است	h
ŋ́	همین واج بالا است که پس از i باشد و از -hy- پدید آمده است.	hy

ب- فارسی باستان

نشانه‌های əə̄βγδŋŋ́ ،å̄ ،ą در این زبان وجود ندارد، bdg پس از واکه مانند β γ δ است. دوآوایی‌ها به‌صورت ai و au نوشته می‌شوند؛ ç واج s است که از θ^r درست شده است.

مثال: واژه‌ی *گاثا* در واج‌نویسی علمی=gāθā و در واج‌نویسی غیرعلمی (معمولی) Gatha

ورثرغنه در واج‌نویسی علمی=vərəθraγna و در واج‌نویسی غیرعلمی (معمولی) Vĕrĕthraghna

واژه‌ی *مزدا* در واج‌نویسی علمی Mazdā؟؟ و در واج‌نویسی غیرعلمی Mazdāh

واژه‌ی *رَها* در واج‌نویسی علمی Raŋhā و در واج‌نویسی غیرعلمی Rahā

واژه‌ی *هپتنهاتی* در واج‌نویسی علمی Haptaŋhāiti و در واج‌نویسی غیرعلمی Haptahāti

واژه‌ی فْرَنْرَسْیَنْ در واج‌نویسی علمی Fraŋrasyan و در واج‌نویسی غیرعلمی Frahrasyan

واژه‌ی گْرِهْمَه در واج‌نویسی علمی Grəhma و در واج‌نویسی غیرعلمی Grĕhma

واژه‌ی خْوَرِنهْ در واج‌نویسی علمی Xᵛarənah و در واج‌نویسی غیرعلمی Chwarĕnah

نوا (Akzent) تقریباً در همان جاهایی است که در زبان لاتین هم هست: chwárĕnah، Vištáspa، Vĕrĕthraghna، Ahura Mazdāh.

در اینجا باید توجّه داشت که در زبان اوستایی (و نه در زبان فارسی باستان) از پیوستن ai، ei، au، ou، دوآوایی‌های غیراصلی ساخته می‌شوند و از این رو با آنها مانند ă ĕ ŏ رفتار می‌شود؛ Ármaiti، Nā́haiθya؛ i، u در اینجا فقط ارزش غلت واکی دارند، که در هجای بعدی به‌صورت i یا u یعنی y یا v اثر می‌گذارند.

این غلت واکی را من در واج‌نویسی معمولی کنار گذاشته‌ام: haptahāti به‌جای Haptahāiti و جز آن. علّت اینکه این غلت واکی در واژه‌ی Armaiti همه‌جا نوشته شده اینست که در نوشته‌های تاریخ دینی همه‌جا به‌همین صورت نگاهداری شده است. در اوستا همیشه در آغاز واژه -vī نوشته می‌شود حتّی جایی که مقصود -vĭ بوده است. در واج‌نویسی معمولی از گذاشتن خط بلند صرف‌نظر کرده‌ام مانند واژه‌ی -Vištaspa. ترکیب‌های دشواری که در آن ŋ و ŋ́ می‌آیند صورت ساده‌ی آن را می‌دهم، یعنی مثلاً به‌جای Vīvaŋuhant می‌نویسم: Vīvahvant، به‌جای Vitaŋuhaitī می‌نویسم: Vitahvaiti و به‌جای daiŋ́hu همیشه dahyu.

نام پیامبر که Zaraθuštra است باید در واج‌نویسی معمولیِ من Zarathuštra نوشته شود. در این کتاب برای آن صورتِ Zarathustra، که نیچه آن‌را در زبان آلمانی بکار برده است، نوشته می‌شود.

نام بُن پلید جهانی در گاهان -Angra Mainyu است. من این صورت را همه‌جا بکار برده‌ام. هر چند در متن‌های تازه‌تر به‌صورتی نوشته شده است که در واج‌نویسی معمولی باید Ahra Mainyu داده شود (نک. اهریمن).

بر خلافِ بارتلمه که هنگام نقل نامواژه‌ها عنصر سازنده در پایان واژه را به‌صورت ستاکِ سختِ واژه، یا صورت کامل آن می‌دهد، من صورتی را می‌دهم که به‌وسیله‌ی جدا کردن پسوند حالت کُنایی (فاعلی) به‌دست آمده است. مثلاً: مَئِنیو (نزد بارتلمه: -Mainyav)، فْرَوَشی (نزد بارتلمه: -fravašay).

در واژه‌های هندی من واج‌نویسی هند شناسان را بکار می‌برم یعنی c به‌جای č برای واج چ و j به‌جای ǰ برای واج ج. نقطه‌ی زیر یک همخوان نشان‌دهنده‌ی یک واج ویژه‌ی هندی است که تلفّظ سایشی دارد: ṣ=ش؛ ś یک واج ش است که کاملاً کامی شده است ñ=نج.

در واژه‌های سامی ḥ نشان واج h است که با غلظت و خشونت فراگو شود؛ ğ=ج؛ k̲ نشان واج خ است؛ ؟؟ نشان ع است؛ نقطه زیر یک همخوان (مانند ṣ یا ṭ) تلفّظ مشدّد را نشان می‌دهد؛ q نشان ک با فشار است.

در ترجمه‌های من آنچه در متن اصلی نبوده است با نشان [ ] و توضیحات و اصطلاحات را با ( ) نشان می‌دهم. ستاره (*) پیش از یک صورت واژه (که همیشه کج نوشته شده است) نشان می‌دهد که آن واژه از راه زبان‌شناسی بازسازی شده است و در واژگان آن زبان نیست.

عبارت‌هایی که از گاهان (یسن ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳، ۵۳) آورده شده به‌حسب یسن‌ها و شماربندها داده شده، مانند ۳۳۵.

بخش ۱

سرچشمه‌ها و دشواری‌ها

هنگامی که اسلام به‌ایران راه یافت، پیروان دین ملّی ایران باستان در وضع بسیار خطرناکی افتادند. به‌یهودیان و مسیحیان، که در زمان شاهنشاهی ساسانیان در این مناطق جایگزین شده بودند، رفتاری احترام‌آمیز و شایسته‌ی حالشان وعده داده شده بود. از پیروان مزدیسنی، یا، به‌صورتی که عرب‌ها از مردم سوریه پیش از خود گرفته بودند، مجوس، در قرآن هیچ جا به‌نیکی یاد نمی‌شود. چرا، یک‌جا در قرآن ($۲۲_{۱۷}$) همراه با یهود و نصارا از اینان یاد می‌شود، ولی به‌صورتی تهدیدآمیز به‌طوری که چندان امیدواری به آنان داده نمی‌شود. در این میان پیروان مزدیسنی به‌اجتماع صُبّی‌ها که گروهی بودند دینی، در آمده بودند؛ پیامبر اسلام صُبّی‌ها (صابئین) را با یهود و نصارا همپایه قرار داده بود ($۲_{۵۹}$، $۵_{۷۳}$، $۲۲_{۱۷}$)، و از این راه به‌خود حق می‌دادند که در زمره‌ی «اهل کتاب» در آیند. این صبّی‌ها چه کسانی بودند، از آغاز اسلام و حتّی هنوز هم روشن

و آشکار نیست[1]. بیشترِ دین‌هایی که به‌زیر فرمان عرب‌ها درآمدند به‌زودی از این فرصت، که این اصطلاحِ، تا اندازه‌یی مبهم، به آنان می‌داد، سود جستند. اگر هم نوشته مقدّسی در دست نداشتند با شتاب تمام متن‌های مقدس خود را گرد کردند و از آن کتابی پرداختند و به فرمانروایان نوین خود عرضه داشتند[2]. از نخستین روزهای ظهور اسلام نمونه‌ی دروغ‌های زاهدانه و سوءاستفاده‌ی آشکار از نام حمایت شده‌ی صُبّی‌ها کم نیست[3]. شک نیست که پیروان مزدیسنی نمی‌توانستند از جمله‌ی صُبّی‌ها به‌شمار آیند، امّا از یکسو در قرآن از آنان یاد شده بود و از سوی دیگر به‌راستی اینان می‌توانستند کتاب آسمانی خود را که «اوستا» بود عرضه کنند و به‌این ترتیب اینان نیز اهل کتاب شناخته شدند و از این راه تا امروز در میهن خود، هر چند به‌صورت پراکنده‌یی[4] ماندگار شدند.

به‌راستی پیروان مزدیسنی در همان زمان ساسانیان (۶۵۰-۲۲۶ م.) دارای کتاب بودند، ولی این یک بازی شگفت سرنوشت بود، که این جامعه‌ی دینی فقط با همان ویژگی خود به‌عنوان «دارنده‌ی کتاب» از تحولات زمانه پیروز برون آمد. مجموعه‌یی از نوشته‌های مقدّس اصلی را این جامعه‌ی دینی ظاهراً بسی دیر و آنهم در نتیجه‌ی فشار حوادث گردآوری کرد. پیروان مزدیسنی سالیان دراز بدون کتاب می‌زیستند، بعد هم که دارای کتاب شدند، کتاب در زندگی آنان آن اثری که انجیل و تورات میان مسیحیان و یهودیان دارد نداشت.

بنا بر یک روایت که در میان ایشان است روزگاری از زمان‌های بسیار دور اینان سند ارزنده‌ی گرانبهایی داشتند. ولی اسکندر هنگامی که تخت جمشید را به‌آتش کشید آن سند را تباه و نابود کرد. ارزش این روایت را من پس از این بررسی خواهم کرد (بخش ۸). اینجا همین اندازه می‌گویم که ما هیچ‌گونه دلیلی بر وجود داشتن یک کتاب یا نوشته‌ی مزدیسنی پیش از زمان ساسانیان در دست نداریم. نام این سند را بر حسب عادت به‌صورت فارسی شده‌اش «اَوِسْتا» می‌خوانیم. در زمان ساسانیان این واژه را اَوَسْتاغْ (aβastāγ) تلفّظ می‌کردند و با این نام سریانیان مسیحی آشنا بودند. کهنه‌ترین صورت این نام اُپَستاک است. این صورت فارسی میانه است و به‌معنای «پایه، بن»، و مقصود از آن پایه‌ی اصلی متن‌هایی است که به‌زبان ایرانی باستان (اَوِستایی) نوشته شده است، و

هسته‌ی اصلی دستگاه دینی معتبری را می‌سازد، که به‌هنگام نیایش‌های دینی خوانده می‌شده است. زبان اوستایی در زمان ساسانیان دیری بود که مرده بود و زبان گفتگو نبود، دستور آن زبان فراموش شده بود، واژگان آن به‌ویژه در کهنه‌ترین متن‌ها به‌طور ناقص فهمیده می‌شد. سرودهای دینی کهن که موبدان می‌خواندند برای خود این موبدان نیمه مفهوم و برای مردم طبیعتاً یکسره نامفهوم بود، چیزی مانند آنچه که مسیحیان اسلاوی زبان از متن‌های اسلاوی کلیسایی هنگام خواندن آنها درمی‌یابند. برای زندگی روزانه‌ی دینی، مردم ناگزیر از کاربرد ترجمه‌هایی به‌زبان زنده‌ی مردم آن مرز و بوم بودند. یعنی فارسی میانه یا پهلوی، زبانی که آموزه‌هایی را غالباً به‌صورت توضیح متن‌های اوستایی، روایت کرده بود. یک چنین شرح آموزشی به‌زبان پهلوی زَنْدْ (=آگاهی) نامیده می‌شود، که معنای آن تنها ترجمه و تفسیر نوشته‌های اوستایی نیست، بلکه هر گونه شرح مسایل اعتقادی مطلقاً از آن فهمیده می‌شد. پس اسناد و سرچشمه‌های دینی مزدیسنی همین «اَپَستاکْ و زَند» است، یعنی متن اصلی و توضیح (ترجمه). نخستین یابندگان اروپایی اوستا[1] از آن، ترکیبِ «زَند اَوِستا» را ساختند، چنان‌که زِند نام زبان شده بود و این به‌نوبه خود اشتباه بود و این اشتباه مدّت‌ها پایید.

اوستا به‌صورت کتاب اصلیِ روایات دینی در زمان ساسانیان مجموعه‌یی بود دارای نوشته‌هایی با کهنگی و خاستگاه‌های گوناگون: از سرودهای آسمانی خود زردشت گرفته تا متن‌هایی از زمان اشکانیان (۲۵۰ ق.م. تا پس از ۲۲۶ م.) و شاید با افزوده‌هایی از موبدان به‌صورت مجموعه‌یی کم‌ارزش از سخنان آنان از زمان ساسانیان. این مجموعه تنها دارای موضوعات دینی نبود بلکه درباره‌ی قانون‌گزاری، مراسم دینی، شرایع دین هم بودِ. این متن‌های اصلی با فهرست‌های مفصّل در کتاب هشتم و نهمِ یکی از نوشته‌های پهلوی بنام دِینکرت شرح شده، که در سده‌ی دهم مسیحی در بغداد گردآوری شده ولی بسیاری از موادّ کهن را نیز دربر داشت. از ۲۱ نسک ساسانی به‌صورت کامل تنها یک نسک، یعنی نسک وندیداد[2] باقی مانده است که پرداخته است به‌قوانین مرسوم؛ به‌موازات این آثار قطعات پراکنده‌ی مهمّی از نسک‌های اِیرْپَسْتانْ و نیرَنْگَسْتانْ در دست داریم که وظایف موبدان و آیین‌های دینی در آن شرح داده شده است، و یک قطعه‌ی دیگر معروف از هادُخت‌نَسک که از سرنوشت روان پس از مرگ سخن می‌گوید، و

سرانجام عبارت‌ها و گفت‌آوردهای پراکنده از نسک‌های گوناگون. از پاره‌یی از آنها ترجمه‌ی پهلوی آنها را در دست داریم، مانند دامدات‌نَسک، یعنی کتاب آفرینش، و بخش‌های مربوط به‌قوانین آفرینش جهان از کتاب پهلوی «بون‌دَهشن» بر پایه‌ی همین کتاب است.

بخش عمده‌ی نوشته‌هایی که ما امروز عادتاً اوستا می‌نامیم شامل متن‌های سرودهای دینی است. به‌این صورت که امروز به‌دست ما رسیده گویا مجموعه‌یی بوده مستقل که به‌ترتیبِ ۲۱ نسک کتاب اصلی مرتب شده بوده است. امّا از فهرستی که در دینکرت آمده است چنین برمی‌آید که متن‌هایی که امروز از کتاب‌های سرودهای دینی می‌شناسیم، به‌طور کلّی در کتاب اصلی اوستا نیز راه یافته بوده‌اند، به‌هر صورت این معنا در مورد موجودی کتاب‌های سرود دینی متن‌های کهن درست است. نسبت این قطعات سرودهای دینی و نیایشی به کتاب اصلی اوستا تقریباً مانند نسبتی است که قطعات کتاب سرودهای دینی کاتولیک و کتاب نمازهای واجب برای کشیش‌های کاتولیک، به کتاب مقدّس دارد، البته باید توجّه داشت که مجموعه‌ی سرودهای دینی به‌احتمال بسیار، کهنه‌تر از کتاب اصلی هستند، و به‌عنوان کتابِ مجموعه‌ها گمان نمی‌رود که از زمان ساسانیان کهنه‌تر باشد. از سرودهای دینی، این دومجموعه‌ی متن را در دست داریم:

۱ـ یَسْنَ یا سرودهای دینی برای مراسم قربانی مزدیسنی، امروز هم هنوز از آغاز تا پایان، هنگام نماز اصلی پارسیان خوانده می‌شود. در فصل‌های ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳ و ۵۳ کهنه‌ترین بخش‌های اوستا دیده می‌شود که سرودهای گاهان (گاثا Gāθā) زردشت و محفل اوست، و در فصل‌های ۴۳-۳۵ کهنه‌ترین سند انجمن دینی زردشتی، یعنی یَسْنَ هپْتَنْ‌هاتی [haptaŋhāiti] یعنی یسن هفت بخشی، است. یسن‌های دیگر همه خاستگاه تازه‌تر دارند و معمولاً آنها را یسن‌های تازه‌تر می‌نامند (فصل‌های ۲۷-۱، ۵۲، ۷۲-۵۴).

۲ـ «خرده اوستا» (اوستای کوچک) و یَشت‌ها، متن سرودهای دینی برای مراسم دینی دیگر و تکلیف‌های روزانه‌ی موبدان. در یشت‌ها به‌ویژه پاره‌یی متن‌های کهن ایرانی باستان دیده می‌شود که در عین حال رنگ تازه‌تری دارند تا کهنه‌ترین بخش‌های یسن.

یسن‌ها و اوستای کوچک دارای ترجمه‌های پهلوی هستند. به‌عکس، متن یشت‌ها

چنین نیست. ولی می‌توان حدس زد که اینها هم چنین ترجمه‌یی همراه داشته‌اند و بعد ضروری ندیده بودند که این ترجمه‌ها را در مجموعه‌ی نمازها بیاورند ـ شاید از این رو که این متن‌ها دارای ارزش کمتری بودند ولی به‌این اندازه که اینها در مجموعه‌ی متن کتاب اصلی گنجانده شده‌اند بی‌گمان آنها هم مانند دیگر متن‌هایی که در آن هست به‌صورت ترجمه روایت شده بوده است: پاره‌یی گفت آوردها و عبارت‌های پهلوی از یشت‌ها در ادبیات پهلوی دیده می‌شود. دستنویس‌های کهن خوب از متن‌هایی که ترجمه‌ی پهلوی را هم دارند همیشه متن اوستایی را در میان متن پهلوی گنجانده‌اند. و بی‌گمان باید سند کهن اصلی اوستا را درست به‌همین صورت مجسّم کنیم.

پس اوستای امروز شامل بخشی از متن اصلی ساسانی است، که همان وندیداد است و قطعات کوچکتر و بزرگتر از نسک‌های دیگر، بخشی دیگر شامل کتاب‌های نیایشی. زبانِ بینهایت کهنِ گاهان را معمولاً اوستای گاهانی می‌نامند، زبان یسن هپّتَهاتی ظاهراً تازه‌تر است ولی به‌هر روی باید مستقیماً از همان گروه و نوع به‌شمار آید. یسن‌های ۲۸ تا ۵۱ و ۵۳ به‌همان زبان اوستایی باستان به‌معنای راستین خودش است. دیگر یسن‌ها را به‌نام اوستای تازه و نوین می‌خوانند؛ ولی این صورت زبانی شامل تعدادی از درجات زبانیِ آثار ایران باستان و سنّتی از کهنه‌ترین یشت‌ها تا کارهای سست ناچیز تازه‌ترین متن‌ها می‌شود.

یک نظر کاملاً سطحی بر کتاب‌های سرودهای نیایشی، نشان می‌دهد که متن آنها از دوره‌های مختلف گردآوری شده است. کمی که بیشتر به‌زیر این سطح برویم به‌زودی روشن می‌شود که این متن‌ها نیز به‌حسب جای پیدایش آنها اختلاف بسیار زیاد با هم باید داشته باشند، هر چند که اشارات جغرافیایی در اوستا بسیار کم است. به‌هر روی این اندازه مسلم است که این اشارات یک دایره‌یی را دربر می‌گیرند که از سغد و افغانستان در شرق تا سرزمین‌های جنوبی دریای مازندران در غرب کشیده می‌شود. از جمله دشوارترین مسایل در کار اوستاشناسی این است که هر یک از طبقات روایت‌های اوستایی را از یکدیگر جدا کرده، خاستگاه زمانی و مکانی آن را تعیین کنند. در بسیاری از موارد مسایل یکسره ناگشوده می‌ماند؛ از نظر خطوط اصلی می‌توانیم تنها به‌یک فرضیه‌ی کم و بیش روشنِ ممکن برسیم. ولی اگر قرار شود جایی تعیین شود که در آنجا

مجموعه‌ی کنونی، گردآوری شده باشد، به‌گمان من خود اوستا یک راهمایی کاملاً روشن و آشکاری می‌کند. در یک فصل تقریباً بسیار کهنه از یسن نوین (۱۹) اشاره‌یی بس نامطمئن به‌اوضاع و شرایط غربی ایران دیده می‌شود، که می‌تواند به‌اوستا راهبر شود. در اینجا از شهر رَگَه که در روزگار باستان به‌صورت Rhagae ($\rho\alpha\gamma\alpha\iota$) است، فن. رَیْ: ویرانه‌هایی در نزدیکی تهران ـ با توجّه به‌اوضاع اجتماعی ویژه‌یی که در آنجا حکمفرما است، یاد می‌شود. تمام استان‌های دیگر (دَهْیو؛ باید چیزی مانند «بخش» به‌معنای امروزی باشد)، دارای پنج گونه فرمانده یا سردار هستند: فرمانده خانه، فرمانده خانواده، فرمانده دودمان، فرمانده استان (فرمانده بخش یا فرماندار) و زردشت؛ تنها «رَگَه‌ی زردشت» است که چهار فرمانده دارد: فرمانده‌ی خانه، فرمانده‌ی خانواده، فرمانده‌ی دودمان، و زردشت. به‌سخن دیگر: هر یک از استان (بخش)های دیگر یک فرمانده این جهانی و یک فرمانده دینی دارد، ولی در «رَگَه» فرمانده دینی جای فرمانده این جهانی را گرفته است. پس «رَگَه» یک شهر دینی[1] زردشتی است و این چیزی است که ایجاب می‌کند که بپذیریم این شهر مرکز آیین زردشتی در غرب بوده است. پاره‌یی از بخش‌های داستان‌های مربوط به‌زردشت ـ که آگاهی بیشتر درباره‌ی آن در بخش آینده خواهد آمد ـ این فرضیّه را استوار می‌کند. بی‌گمان اینجا با اوضاع بسیار کهنه‌یی سر و کار داریم؛ به هر روی پیداست که این زمان با زمان ساسانیان فاصله‌ی بسیار دارد، چه در زمان ساسانیان مرکز آیین زردشتی با توجّه به‌تمام مسایل تاریخی بخشی به‌سوی پایتخت شاهنشاهی یعنی استان پارس و بخشی به‌سوی نواحی دریاچه‌ی ارومیه در شمال غربی‌ترین گوشه‌ی ایران کشیده شده بود. من در صفحات آینده کوشش می‌کنم این نکته را ثابت کنم که «رَگَه» اصولاً مرکز آیین زردشتی در غرب است و حکومت روحانی مزدیسنی، به‌گواهی یسن ۱۹، نخستین پایگاه بزرگ تبلیغاتی زردشتی در غرب پدید آمده است. آنچه قطعی است اینست که یسن امروزی ما در این مرکز پدید آمده است. با این شرایط به‌دشواری می‌توان تردید کرد در اینکه دیگرِ مجموعه‌های نیایشی (سرودهای دینی) نیز دارای همین خاستگاه هستند. بدین ترتیب چیزی قطعی‌تر درباره‌ی اینکه متن‌های گوناگون کهن، که در مجموعه گنجانده شده‌اند، از کجا برخاسته‌اند، گفته نشده است. بی‌گمان این متن‌ها در دست نخستین مبلّغان بوده است و

از میهن خود آنها را همراه خود برده‌اند. از آنجا که ما باید فرض کنیم که اصل کتاب مقدّس ساسانی در اصلی‌ترین صورت خود مستند به‌متن کهنه‌تری بوده است، پس شاید بتوان گفت که تمام متن‌های مهم‌تر نسک‌ها در کشور دینی کهن زردشتی یعنی «رَگَه» پدید آمده است. افق معنوی وندیداد را می‌شود با چنین فرضیه‌یی پیوند داد.

اکنون اگر برویم بر سر موضوع کهنگی متن‌های اوستایی پس از چند گامی به‌تاریکی مطلق می‌رسیم. اصولاً ایران در روزگارهای کهن به‌طور شگفت‌انگیزی بی‌زمان است، اگر بخت یاری نمی‌کرد و راه تاریخی‌اش با بابلی‌ها و یونانیان برخورد پیدا نمی‌کرد، در اینجا هم مانند بررسی تاریخ کهن هند سرگردان مانده بودیم. تاریخ تألیف وندیداد را با توجّه به‌اوضاع سیاسی و جغرافیایی که در آن اشاره می‌شود، پیرامون ۱۲۰ پیش از م. تعیین کرده‌اند[1]. ولی این فرضیه، چنان‌که پس از این خواهیم دید بر پایه‌ی مقدمات سستی استوار است، و به‌این صورت بی‌ارزش است. اگر دقیق‌تر نگاه کنیم در تمام تاریخ باستان آیین زردشتی تنها یک سال دیده می‌شود، و آن سالی است که ما از راه تاریخ سالنامه‌ی مزدیسنی به‌دست آورده‌ایم. به‌دلائل تاریخی و نجومی باید تاریخ پیدایش وندیداد در سال چهارصد و هشتاد و پنج پیش از م. یا چند سالی پیش‌تر یا پس‌تر باشد[2]. این سالنامه، که از روی نمونه‌ی سالنامه‌ی همزمان مصری آن تنظیم شده است سراسر بر پایه‌ی دینی است: ماه‌ها و روزها هر یک دارای نام یکی از خداوندان پرستشگاه زردشتی هستند. این سالنامه از این نقطه نظر از جمله اسناد اصلی دینی زردشتی است. نشان‌های ویژه‌ی پایه‌های این سالنامه آیین کاملاً پرداخته‌ی زردشتی غربی است، که دارای ویژگی‌های ترکیبی می‌باشد. اگر بررسی‌های تاریخی پیشین ما درست باشد، باید این سالنامه به‌دست زردشتیان در رَگَه تنظیم یافته باشد. تاریخ اسناد کهن اوستا، که پایه‌ی ترکیب زردشتی را می‌سازند، باید بدون تردید زمانی فرض شود که پیش از سال ۴۸۵ پیش از م. باشد. این فعلاً تنها چیزی است که درباره‌ی این اسناد می‌توان گفت.

چگونه چنین کتاب بزرگی که اوستای زمان ساسانیان بود، ممکن است بی‌آنکه اثری از خود گذاشته باشد از میان رفته باشد؟ یک نمونه‌ی روشن‌تر از این، وضع مانویان است. پیروان مانی بیش از پانصد سال است که از میان رفته‌اند. با این حال همه‌جا در ادیان همسایه شواهدی از اسناد آنها در دست است. و تنها باید از این شواهد درست

بهره‌برداری کرد تا تمام یا پاره‌یی از اسناد دوباره پدیدار شوند. امّا این نکته که هیچ عبارتی از اوستای ساسانی و هیچ نوشته‌یی ردّ بر دین مزدیسنی که به‌نوشته‌های مقدّس آنان اشاره کند در آثار مردم آن بخش‌ها در دست نیست، ممکن است به‌این‌گونه دانسته شود که مزداپرستی در غرب، بر خلاف مانویت، هرگز به‌صورت بسیار گسترده یک دین تبلیغاتی ـ دست‌کم در زمان ساسانیان ـ نبود. ولی در عوض آیین مزداپرستی هم هرگز از شمار دین‌های زنده محو نشد. انجمن‌های دینی پارسی هنوز در ایران وجود دارند و در بمبئی یک انجمن دینی نیرومند زنده‌ی پارسی با یک سنّت کهن که به‌دوره‌ی سده‌های میانین می‌رسد برپا است[1].

این نکته را باید به‌حق انتظار داشت که کتاب بنیادینِ کهن در اینجا یک پناهگاهی یافت. به‌یاد بیاوریم سرسختی را که در نتیجه‌ی آن پاره‌یی کلیساها، مانند کلیساهای قبطی و حبشی، که از گسترش همگانی به‌دور مانده بودند، و نوشته‌های کهن یهودی و مسیحی را نگاه داشته‌اند، از گنجینه‌ی نوشته‌های کلیساهای بزرگ اصلی از مدّت‌ها پیش جدا شده بودند. شایسته است در اینجا از بدبختی بزرگ و سختی یاد کرد که در زمان فرمانروایی اسلام بر سر انجمن‌های پارسی در ایران فرود آمد، و یا از بازجویی کتاب‌ها نام برد که به‌گواهی صریح منابع تاریخی، فرماندهان اسلامی در میان پارسیان برقرار کردند[2]. بی‌گمان این کاهش کتاب در انجمن‌های پارسی در ایران به‌آن صورت سبب شد که پارسیان در بمبئی بخش بزرگی از اسناد مهمّ دینی خود را از دست بدهند. زیرا برای فراهم آوردن این کتاب‌ها اینان سخت به همکیشان خود در ایران نیازمند بودند؛ به‌نظر می‌رسد که انجمن بمبئی به‌دشواریی پیش از سده‌های گذشته دارای سنّت کتابی خاصّ خودشان می‌بوده. همه‌گونه دلیل می‌توان آورد، ولی از میان رفتن نوشته‌ی اوستای اصلی همچنان به‌صورت معمّا باقی می‌ماند. پس از برچیده شدن آیین بودا آثار و نوشته‌های بودایی از میان نرفت. کلیساهای سریانی در بخش شمالی عراق و بخش شرقی آسیای کهین، با وجود فشارها و آوارگی‌های چندین صد ساله، تا اندازه‌یی دریافتند که کتاب‌های خود را باید نگاهدارند. تا هنگام جنگ جهانی که ترک‌ها گویا توانستند آنها را از بن نابود کنند. شاید کسی اظهار امیدواری کند که اوستای ساسانی روزگاری از فراموشی بیرون آید، همچنان‌که اسناد دیگری را گم شده می‌پنداشتند. من گمان می‌کنم همه‌ی این

امیدواری‌ها را باید هر چه زودتر به‌خاک سپرد. از میان رفتن اوستای اصلی ساسانی در شرایط کاملاً ویژه‌ی خود بود، و آن این بود که این نوشته هرگز نتوانست قدرت و توانایی یک کتاب را به‌دست آورد.

در خود اوستا از فنّ نوشتن هرگز یاد نمی‌شود. زمانواژه‌ی (=فعل) ایرانی غربی، که در فارسی باستان به‌معنای «نوشتن» است و در فارسی نو هنوز به‌صورت «نُوشتن» به‌جا مانده است، در اوستا شناخته نیست. مادّه‌ی این زمانواژه به‌مناسبت دیگر و به‌معنای دیگر دیده می‌شود. غالباً از بازخوانی گاهان و نیایش‌های مقدّس سخن می‌رود، امّا کوچکترین اشاره‌یی به‌این نکته نیست که این نیایش‌ها از روی کتاب‌هایی خوانده می‌شده است؛ زمانواژه‌هایی که پس از اینها در غرب به‌کار می‌رود در اوستا کاملاً ناشناس است. بر پایه‌ی همین واقعیّت می‌توانیم حدس بزنیم که متن‌های اوستایی در زمان‌های کهن فقط زبانی وجود داشته و زبانی روایت می‌شده است. این برداشت را نگرش‌های دیگر استوار می‌کنند. وقتی تصوّر کنیم که در عمل ما تنها با یک متن زبانی سر و کار داریم، تمام چگونگی ترکیب، شکل، تغییر و تحوّل متن‌ها، کمبودهای ژرف‌تر زبانی در متن‌های بعدی، به‌سادگی و روشنی توجیه می‌شوند، حال آنکه اگر فرض کنیم که با گویندگانی که آثار خود را می‌نوشتند و با سنّت ناگسسته و نوشته سر و کار داریم، معمّا پشت معمّا خواهیم داشت. از این گذشته تمام این دین تا اندازه‌ی بسیاری بر پایه‌ی سخن ساخته شده است، و از این سخن در دوره‌ی باستان اصولاً تنها سخن زنده‌ی زبانی فهمیده می‌شد. سخن در ایران یک نیروی آفریننده و کارگر است، یک نیروی فراتر از طبیعت یا نیروی سحرانگیز است. فراگویی سخن آسمانی به‌گونه‌ی درستش، آدمی را با نیروی برتر از طبیعت سرشار می‌کند و او را بر کردارهایی توانا می‌کند که برتر از هر گونه توانایی ره‌نیافتگان به‌دین است.

برای ما، در این مرحله‌ی فرهنگی که هستیم، تا اندازه‌یی دشوار است که متن‌های پرگُنج و دامنه را به‌صورتی جز «ادبیات نوشته» تصوّر کنیم، و ازین نکته غفلت می‌کنیم که در پاره‌یی از مراحل فرهنگی، که چندان هم زیاد ابتدایی نیستند، نوشته و خط می‌تواند غیرضروری باشد، هر چند که آنچه را که اثر ادبی می‌نامیم به‌اندازه‌ی فراوان موجود باشد. آنجا هم که خط وجود دارد، همیشه به‌کار مقاصد ادبی و به‌معنای راستین خود

نمی‌آید. با این همه اگر در امکان سنّت زبانی اوستا در زمان کهن تردید کنیم، کافی است که به‌سوی هند باستان برویم، که از بسیاری جهات به‌ایران نزدیک‌تر است تا هر یک از مراکز فرهنگی دیگر. سر تا سر ادبیات ودایی زبانی است، هم خود متن‌های مقدّس و هم دانش‌های وابسته به‌آن، که با حجم شگفت‌انگیز و برخورداری بسیار از کمال، برای فهمیدن و خواندن درست و باآهنگ پرداخته شده بود. با درنظر گرفتن آنچه که تاکنون می‌دانیم می‌توان چنین داوری کرد که نوشتن در هند بسیار کهنه است، ولی هرگز از آن برای پایدار نگاهداشتن ادبیّات ودایی بهره‌گیری نشده است. دستنویس‌های ودایی همه تازه هستند و در هند پایگاهی ندارند. این وظیفه‌ی سنگین، یعنی چیرگی بر چنین موادّ بی‌کرانی، تنها به‌یاری نیروی حافظه، طبیعی است که خواستار تمرین‌ها و ورزش کاملاً ویژه‌یی است. استاد باید این ورزشِ حافظه را از همان کودکی آغاز و هر ده سال به ده سال دنبال کند، هر گونه وسایل کمکی برای تقویت حافظه به‌کار گرفته می‌شود. در روش‌های کمکی گوناگون موضوع از دیدگاه‌های گوناگون بررسی و رده‌بندی می‌شود. در چنین مرحله‌ی فرهنگی قوه‌ی حافظه‌یی وجود دارد که ما برای آن معادلی نداریم، و از همین رو تصوّر امکان آن برای ما دشوار است. ذهن آموزنده با کارهای گوناگون زندگی منحرف نمی‌شود. آموزش به‌منظور راضی کردن حسّ دانش خواهی شخصی و کنجکاوی او نیست؛ او ظرفی می‌شود که برای نیروی سحرآفرین سخن مقدّس به‌کار می‌رود. بدین‌گونه شخص او چیزی می‌شود که کتاب‌های دینی شرح می‌دهند. نتیجه‌ی این کار و این‌گونه بینش برای ما تقریباً غیرقابل درک است. ریگوِدا هزاران سال است که به‌همان صورت اصلی با کوچکترین جزئیات خود نگاهداری شده است. ما می‌توانیم با قاطعیّت بگوییم که متن‌های ودایی پیرامون سال ۵۰۰ پیش از م. درست همین‌گونه که امروز دیده می‌شود بوده است. حتی یک جزء از نظر واج‌شناسی دگرگون نشده است[۱]. ولی این یک واقعیّتی است که از نظرهای گوناگون دیگر هم استوار می‌شود، که یک حافظه‌ی ابتدایی که بدین‌گونه پرورش یافته و همواره از آن بهره‌گیری شده است، در یک پایه‌ی فرهنگی ویژه‌یی، خود یک وسیله‌ی بسیار مطمئن‌تر از خط است تا متن‌ها را برای آیندگان نگاهداری کند. مدّت‌ها طول کشید تا آدمی هنر نوشتن را به‌معنای ژرف‌تر آن آموخت.

اصولاً باید در مشرق زمین سخن زنده‌ی زبانی را تا اندازه بسیار زیادی، بیش از آنچه که معمول است، همچون والاترین وسیله‌ی نقل به‌شمار آورد. مرد مشرق زمینی از «سخنِ گفته» خوشی و شادی دیگری دارد تا ما، و آن را از «سخنِ خوانده» برتر می‌داند. شعر بدوی عربی کهن فقط زبانی بود. فرهنگ اسلامی تا درجه‌ی بسیار زیادی فرهنگ کتابی است، ولی عشق کهن نسبت به‌سخنی که به‌اصطلاح شخصاً درک شده باشد هرگز واپس رانده نشد. وجود یک کتاب، تنها برای آن نیست که خوانده شود، بلکه بیش از هر چیز دیگر برای آنست که واژه به‌واژه در حافظه نقش بسته شود.

اسلام بیش از هر دین دیگر با کتاب مقدّس پیوسته است، و با وجود این هرگز دیده نشده است که یک مسلمان راستین، هر گاه بخواهد موردی را روایت کند قرآن را باز کند و بخواند. کتاب آسمانی را در سال‌های کودکی از بر می‌آموزند و از بر نقل می‌کنند و از آن بهره می‌یابند. تورات پس از نفی بلد نوشته شد و سنّت کتابی پیدا کرد.

موادّی که در آن زمان ثبت شده بود، آن هم نه‌چندان کم، بی‌گمان زبانی بود و بس، و یا بخش بیشتر آن به‌گونه‌ی روایات زبانی وجود داشته است[۱]. تلمود در آغاز مجموعه‌یی از کتاب‌های نوشته شده نبود. این کتاب زبانی روایت می‌شد، آن هم به‌این صورت که برخی محافل و اشخاص معیّن، درستی بخش (=سِدِر) معیّنی را ضمانت می‌کردند، و پاره‌یی دیگر ضمانت درستیِ بخش دیگر را. هر یک از دارندگان سنّت، یک «سِدِر» زنده بود، یک قطعه تلمود زنده بود[۲]. ظاهراً درباره‌ی تاریخ چنین متن‌هایی به‌کلّی گونه‌ی دیگری باید داوری کرد تا درباره‌ی متن‌های نوشته. و این وضعی است که در انتقاد متن توراتی کمتر به‌آن توجّه شده است.

به‌همین‌گونه نیز به‌گمان من باید درباره‌ی تاریخ کهنه‌ی متن‌های اوستایی بیَندیشم. هر چند هم که گزارش‌های مزدیسنی درباره‌ی تاریخ اوستا افسانه‌یی باشند، باز هم از نظر ویژه‌یی بازتابنده‌ی اوضاع و احوال راستین هستند. در برخوردگاه‌های بزرگ در تاریخِ متداول متن‌های اوستایی همیشه سخن از این است که اوستا پراکنده شد، تباه شد و به‌دست فرمانروایان گوناگون دوباره گردآوری شد[۳]. این‌گونه اظهارات به‌اعتقاد راسخ من می‌تواند مربوط به‌متن‌های روایت شده‌ی زبانی باشد نه نوشته. ما باید آموزشگاه‌های روحانی را تصوّر کنیم که در آنها متن‌ها از یک نسلی به‌نسل دیگر همواره

به‌یاد سپرده می‌شد. باید محافلی را در پیش چشم بیاوریم که دارای گروه‌های گوناگونی از متن‌های تخصّصی دینی بودند و مشترکاً درستی آنها را تضمین می‌کردند. درست در چنین شرایطی است که یک سنّت دینی دستخوش خطر از هم گسیختگی، پراکندگی، و تباهی قرار می‌گیرد: آگاه‌ترین مردم می‌میرند بی‌آنکه برای ادامه‌ی دانش خود به‌اندازه‌ی کافی فکری کرده باشند. سهل‌انگاری و غفلت رخنه می‌کند. آموزشگاه‌های روحانی به‌بازگویی متن‌های مهم بسنده می‌کنند، به‌دنبال مردن زبان مقدّس در زندگی روزانه یا حالت بیگانه‌یی که این زبان در محیط زبانی دیگر به‌خود می‌گیرد، متن‌های دینی تقریباً نامفهوم می‌ماند و از این رو روایات زبانی نادرست نقل می‌شود. باید درنظر داشت که ایران هرگز رشته‌های کمکی آموزش مقدّس به‌منظور مهارت و زبردستی که ویژه هندیان است نپرورانده. پژوهش‌های دستوری و واژه‌نامه‌یی در این زبان، مثلاً در آموزشگاه‌های دینی، بی‌گمان به‌گونه‌یی منظّم و مرتّب، دست کم از نظر گستردگی و دقّت در رشته‌های کمکی، که برای متن‌های ودایی در هند معمول بود، صورت نمی‌گرفته. و حتّی زبان اوستا از زبان گفتگویی محیط خودش جدا شد؛ تباهی روایت متن نتیجه‌ی ناگزیر آن بود. پی‌آمد آن را تا حدودی به‌صورت کم ارزش در پاره‌یی از متن‌های اوستایی می‌بینیم. گاهان یک استثنای نمایان و درخشانی است. با توجّه به‌آنچه گذشت می‌توان گفت سرودهای گاهانی با دقّتی بسیار تقریباً در حدّ شعرهای ودایی نقل شده است. متن این سرودها تا اندازه‌ی بسیار زیاد استوار و پرداخته است. موارد تباه شده در این سرودها هم مانند وداست، ولی این موارد در اینجا هم مانند آنجا پیش از سنّتی که به‌آن دسترسی داریم وجود داشته و بر پایه‌ی درک ناقص، آن چیزی است که در روزگاری بسیار کهن با گوش شنیده‌اند و ما دیگر نمی‌توانیم دوباره آنها را درست کنیم. آنچه اینجا به‌راستی تباه شده برای همیشه از دست رفته است، و هیچ دانش زبان‌شناسی، هیچ اصلاحی، نمی‌تواند آن را درست کند. فهمیدن گاهان، به‌هر حال در جزئیات، به‌نظر می‌آید که از زمان‌های بسیار کهن رو به‌فراموشی گذاشته است. در آغاز دوره‌ی ساسانیان همه‌ی این سرودها برای موبدان نامفهوم بوده است، چنان‌که ترجمه‌های پهلوی به‌آسانی نشان می‌دهد. شاید از همین رو برای بازخوانی طوطی‌وار خیلی خوب و سازگار بوده است. ممکن است این نظر متناقض به‌نظر بیاید ولی متن‌های نامفهوم، که به‌گونه‌یی معنایی هم

همراه آن بکنند، آسان‌تر در سنّت زبانی نگاهداری می‌شود تا متن‌هایی که بدون دشواری فهمیده می‌شوند، یا انسان گمان می‌کند که می‌فهمد.

در این میان متن‌های اوستایی در تاریخ معیّنی به‌صورت نوشته ثابت شدند ـ در هر صورت این پیش‌آمد در زمان ساسانیان روی داده است ـ، و در نتیجه لازم بود که فصل تازه‌یی در تاریخ اوستا آغاز شود. ولی اکنون عامل دیگری وارد صحنه می‌شود: محافظه‌کاری دینی. چنان‌که من در بخش ۸ کوشش می‌کنم نشان بدهم، به‌روی کاغذ آمدن ضرورتی ناشی از اوضاع برونی بود، و این رسم تازه را هرگز آموزشگاه‌های دینی، که رسم پیشین خود را دنبال می‌کردند، و بنا بر آن روش، متن‌های خود را زبانی به‌یاد سپرده و روایت می‌کردند، نپذیرفتند. آبه نو (Abbé Nou) فرانسوی از سرچشمه‌های سریانی زبان زمان ساسانی لحظه‌هایی از زندگی برونی دین مزدیسنی را گرد آورده است[1]. در شاهنشاهی ساسانی از زمان‌ها پیش جمعیّت بسیاری که پس از اینها پیوسته رو به‌افزایش می‌رفت، مسیحی شدند. این گروه بیش از همه، مردم سوریه و ایرانیان نژاده‌یی بودند که شمار آنها هم چندان کم نبود. گهگاه اینان دستخوش تعقیب‌های خونین می‌شدند، و پرونده‌ی شهیدان کلیسای سریانی پاره‌یی صحنه‌های مهیّج دادگاهی را ثبت کرده است که در آن مسحیت و مزداپرستی با گفتگوهای تند با هم برخورد کرده‌اند. اینجا انسان متوجّه می‌شود که موبدان و داوران مزدیسنی برای احکام خود هرگز به‌یک کتاب مقدّس استناد نمی‌کنند ـ همیشه یک اصطلاحی به‌صورت «این در اوستا پیداست» که از ادبیات پهلوی با آن آشنا هستیم، ـ حتّی در مواردی هم که مسیحیان با تعصّب بسیار به‌کتاب مقدّس خود اشاره می‌کنند و اوضاع و احوال، پاسخ یک پیرو مزدیسنی را به‌همان معنا خواستار است به‌کار می‌رود. از این مقدمات به‌حق این نتیجه را می‌گیرد که «برای این موبدان مزدیسنی یک کتاب نوشته باارزش و اعتبار خدایی یک اندیشه کاملاً بیگانه بود، و اینان چنین چیزی را نداشتند». چند تنی که از دین مسیح برگشته‌اند نیز دیدهایی در این کار درباره‌ی آموزشگاه‌های مجوس می‌دهند: در آنجا آموزشگاه‌هایی می‌بینیم که کارشان یکسره این بود که متن‌های مقدّس را زیر لب می‌خواندند و با آهنگی نیمه‌آواز می‌آموختند. عرب‌ها پس از اینها اوستا را زمزمه نامیدند. این یک روش به‌یاد سپردن بسیار کهنی است که ما در اینجا با آن آشنا می‌شویم.

نو از موادی که می‌آورد چنین نتیجه می‌گیرد که اوستا پیش از پایان روزگار ساسانیان هرگز نوشته نشده بود. پیداست که این درست نیست. چیزی در پشت گزارش‌های یکی از نسخه‌های نفیس اوستا در پایتخت شاهنشاهی و در آذربایجان ـ شاید هم در سمرقند ـ نهفته است. دستویس‌های اوستا که امروز به‌جا مانده‌اند، به‌احتمال بسیار به‌یک نمونه‌ی منحصر ساسانی می‌رسند. امّا آنچه که نو پیش کشیده به‌هیچ روی با این فرضیّه مغایرت ندارد که یک سند اصلی نوشته در همان زمان وجود داشته است. اوستای نوشته هرگز نقشی در زندگی روزانه نداشت. بیش از دو، یا دست بالا سه، رونوشت از آن در دست بود که عموماً به‌عنوان نسخه‌ی عادی در مراکز عالی دینی و سیاسی شاهنشاهی گذاشته می‌شد. شایان یادآوری است که دستنویس‌های اوستایی، بی‌گمان همگی از یک نسخه‌ی اصلی منحصر پدید آمده‌اند. ولی در زندگی روزانه همه‌چیز مانند هزاران سال پیش در جریان بود.

پس بدین‌گونه به‌مسئله‌ی سرنوشت نسخه‌ی اصلی اوستای دوره‌ی ساسانی پاسخ داده شد. نسک‌های ساسانی خراب نشده‌اند، به‌فراموشی سپرده شده‌اند، و این پس از برچیده شدن بساط فرمانروایی ساسانیان است. اوستا به‌دوره‌های بعد به‌صورت نسخه‌های رونویس شده‌ی متعدّد نرسید، به‌صورت نسخه‌های زنده روایت می‌شد، اوستا در مغز موبدان انباشته شده بود. بخش بزرگی از آن پس از پیروزی اسلام زاید بود. اوستای ساسانی نیز متن‌های قانونی شاهنشاهی را دربر داشت، ولی اکنون بنا بر شریعت اسلام داوری می‌شد. مسلمانان پیروز، که دانش مایه گرفته از یونان را، که از راه مسیحیان شاهنشاهی ساسانی و محفل‌های دیگر، که از دینِ دولتی بر کنار و مستقل مانده بودند، ورزیده می‌شد، پذیرفتند و ستاره‌شناسی، شیمی، پزشکی ابتدایی، که بر روی هم باید گفت درون‌مایه‌ی آموزشی کتاب مقدّس بود، سرسختانه باز پس رانده شد؛ چند صد سالی هم کوشش می‌شد دانش کهن را بر جای نگاهدارند. مسعودی که در سده‌ی دهم میلادی می‌زیسته است، همچون شگفتی بزرگی می‌نویسد که وی از موبدی سجستانی شنیده است که همه‌ی اوستا را از بر می‌داند[1]. ولی همه‌وقت این شدنی نبود که یک سنّت روبه‌مرگ را زنده نگاهدارند. کتاب پهلوی دینکرت، که چنان‌که پیش از این گفته شد، در بغداد در سده‌ی دهم میلادی (چهارم هجری) گردآوری شده است، واپسین

بازمانده‌ی سنّتی را که در آموزشگاه موبدان آموخته می‌شد به‌احتمال بسیار دربر دارد. سنّت اوستا فراموش شد، آنچه به‌جای ماند تنها متن‌هایی بود که به‌راستی برای زندگی دینی بایسته بود، یعنی سرودهای دینی، آیین پادیابی (طهارت) و مهم‌ترین متن‌ها درباره‌ی خدمت موبدان.

تاریخ اوستا به‌گمان من برای همه‌ی دین‌های ایرانی یک نمونه است. ایران هرگز دین کتابی نداشت. هر کس اهمیّت اسناد مقدّس را در دین‌هایی که چنین سندی وجود دارد و وضع مرکزی به‌خود گرفته بداند، می‌داند که نبودن کتاب مقدّس معنایی کاملاً از گونه‌ی دیگر در جهت‌های بنیادین زندگی دینی دارد.

سنگنوشته‌های فارسی باستان نهاد دینی ندارند ولی چشم‌اندازهای ویژه‌یی از دید تاریخ دین به‌دست می‌دهند. این سنگنوشته‌ها تنها به‌زبان فارسی باستان نوشته نشده است. کورش یک سنگنوشته‌ی بزرگ به‌زبان بابلی از خود به‌جای گذاشته که از روی نمونه‌ی معمول بابلیِ آن نوشته شده است. سنگنوشته‌ی بزرگ داریوش یکم، یعنی «بیستون» دارای یک ستون بابلی، یک ستون ایلامی و یک ستون فارسی باستان است، یک روایت آرامی هم دارد؛ شاید متن فارسی باستان آن متن اصلی و نخستین نباشد. با کمال شگفتی چنین می‌نماید که ایلامی زبان اصلی هخامنشیان بوده؛ بایگانی شاهی در تخت جمشید[۱]، که به‌تازگی یافته شده است، دارای تعداد بی‌شمار اسناد ایلامی و تعداد بسیار اسناد آرامی است ولی از اسناد فارسی باستان هیچ اثری نیست. زبان آرامی زبان رسمی درباری برای مردم غرب ایران بود، و شاید برای همه‌ی بخش‌های شاهنشاهی[۲]. یک مجموعه از سنگنوشته‌های فارسی باستان از دوره‌های بعدی هخامنشیان را که به‌تازگی کشف شده چند سال پیش پاتِرْشَیْلْ (Pater Scheil) منتشر کرد[۳]. برای تاریخ دین ایرانی چیز بسیاری از آن نمی‌توان به‌دست آورد[۴].

یونانی‌ها به‌دلایل روشن بسی زود به‌ایران دلبستگی نشان دادند و گزارش‌های گوناگونی نیز درباره‌ی دین در دسترس ما گذاشتند. پیش از همه از پدر تاریخ یعنی هردوت و از آکادمی کهن که در پایان روزگار افلاتون پیوستگی‌هایی با انجمن‌های ایرانی داشته است (نک. بخش ۲)، یادداشت‌ها و آگاهی‌های مهم و گوناگونی در دست است. با اسکندر به‌ویژه برخورد روبه‌افزایش گذاشت. کِلِمِن (Clemen) هر چه که آگاهی‌های

باستانی (رمی و یونانی) درباره‌ی دین ایرانی است در کتاب 'Fontes historiae religionis persicae (Bonn 1920)' گردآوری کرده است.

ادبیّات مزدیسنی از دوره‌ی ساسانیان که در انجمن‌های دینی پارسیان تا به‌امروز به‌جای مانده است به‌صورت نوشته‌های پهلوی است. موجبی ندارد که ادبیات دینی این دوره را به‌ویژه پرحجم بپنداریم. ایرانیان باستان مردمی نبودند که چندان به‌نوشتن خوشدل و دلبسته باشند. آنچه از تصرّفات زمانه بیشتر پایید و به‌دست ما رسید از پرتو آموزشگاه موبدان است. کهن‌ترین فرآورده‌ی آموزشگاه موبدان ترجمه‌های پهلوی اوستا است که گویا در زمان آخرین پادشاهان ساسانی شکل نهایی خود را گرفت و به‌صورت نوشته پایدار شد. نوشته‌های یزدان‌شناسی (=کلامی) که در دست داریم، رویهم رفته بازتابنده‌ی دانش موبدی در زمان ساسانیان است، ولی به‌نظر می‌رسد که پس از سپری شدن این دوره نوشته شده باشند، یعنی هنگامی که فشارهای برونی و سقوط موجب شد که مهم‌ترین مسایل را نگاهدارند، تا از این راه آنها را از خطر نابودی رهایی بخشند. پیش از این از دانشنامه‌ی بزرگ دینی سده‌ی دهم (میلادی) یعنی دِینکرت یاد کردم. کتابی که به‌ویژه از نظر دانش قوانین جهان و آفرینشِ آن مهم است یعنی بوندَهِشن (فن=بُندَهش) به‌معنای پایه‌گذاری (=آفرینش) و بر پایه‌ی متن‌های اوستایی است؛ ولی به‌هر حال به‌گونه‌ی کنونی‌اش درست در آغاز اسلام بازبینی شده است. پاره‌یی آثار می‌پردازند به‌موضوع‌های دینی ضروری در سده‌ی ۹ و ۱۰ میلادی (۳ و ۴ هجری) و دارای رنگ تازه‌ی ادبی هستند؛ این آثار از جمله واپسین بازمانده‌های پهلوی است و آشکارا می‌رسانند که زبان پهلوی دیگر زبان زنده نبود. یک داستان حماسی از دوره‌ی پهلوانی، یعنی اَیاتکار زریران (=یادنامه‌ی زریر) و یک زندگینامه‌ی داستانی از اردشیر بنیادگذار دودمان ساسانی: کارنامکِ اَرتَخشیرِ پاپَکان، همه نماینده‌ی قطعاتی از دوره‌ی حماسی هستند که بی‌گمان به‌اندازه‌ی بسیار در دربار و پایگاه‌های بزرگزادگان گسترش یافتند[1]. چیزی که از دست ما رفته است کتاب تاریخ رسمی است که در روح مزدیسنی درآمده و به‌نام خْوتای نامَک یا کتاب شاهان (=شاهنامه) خوانده می‌شد، و برای دربار ساسانیان نگاشته شده بود، ولی ما می‌توانیم بخش بزرگی از این کتاب را از راه ادبیاتِ نوشته‌های عربیِ متأخر و فارسی بازسازی کنیم. کتاب نامی شاهنامه‌ی فردوسی صورت

دوره‌ی اسلامی و به‌نظم فارسی کشیده شده‌ی آن شاهنامه‌ی باستان است. کتاب مینُوکی خرَت (حکمت آسمانی، شاید کتابی باشد که از محافل موبدی سرچشمه نگرفته باشد) آنچه در این کتاب می‌آید گونه‌یی یزدان‌شناسی عامیانه است برای طبقه‌ی بزرگزادگان.

در ادبیّات عربی سخن از دین (مجوس) یعنی زردشتی‌ها کم نیست. این توصیفات به‌نظر می‌آید که بر روی هم از نوادگان خانواده‌های کهن ایرانی مایه گرفته باشد که با گونه‌یی عشق سرشار از احساسات به‌یاد خاطرات دینی ملّت خود دلبسته بودند، تا آنجا که اسلام به‌آنان اجازه می‌داد. گزارشگران بیشتر کارمندان دولتی عبّاسی در پست‌های رسمی بودند که به‌وسیله‌ی اداره‌ی خود با رعایای مزدیسنی شاهنشاهی در برخورد بودند. در محافل دیگر به‌نظر می‌آید که این دین موضوع تحقیر بیشتر بوده است. بیرونی که در بسیاری از دانش‌ها دست داشت (مرگش به‌سال ۴۷۱ ه.ق.) و خود یک ایرانی بود، با دلبستگی بسیار با موبدان مزدیسنی آمد و شد داشت و هر چه آزمایش می‌کرد می‌نوشت. آنچه که وی در کتاب «آثارالباقیه»[1] درباره‌ی پیروان آیین مزدیسنی گزارش می‌دهد، بخش بزرگی از آن در سرچشمه‌های دیگر وجود ندارد و از این رو برای ما دارای ارزش بی‌اندازه است. بخش‌های کتاب او که از سالنامه‌های مزدیسنی و جشن‌های ایرانیان سخن می‌گوید برای ما از جمله بهترین اسناد دست اوّل هستند.



برای پژوهنده‌یی که درباره‌ی زندگی دینی ایرانیان بخواهد روشن‌بینی داشته باشد، دو پرسش بزرگ پیش می‌آید. یکی اینکه ایران باستان به‌کدامیک از دشواری‌های دینی پرداخته است؟ چه پرسش‌هایی از این جهان دینی درافکنده است؟ با یک سخن رنگ و نقش ویژه‌ی دینی ایران باستان چیست؟ پرسش دیگر اینست که آیا ایران باستان یک دین داشت یا چند دین؟

اگر برای پرسش نخست پاسخی بخواهیم، خردمندانه‌ترین راه آنست که کار خود را با کهنه‌ترین اسناد آغاز نکنیم، شک نیست که این اسناد کُهنه ما را با مسایل زنده و بحرانی آشنا می‌کند، ولی تمام اوضاع برای ما بسیار تاریک است و دشوار برای دست‌یابی، تا بتوان رشته‌ها را به‌آسانی از هم باز کرد. راه درست اصولی باید به‌نظر من

چنین باشد، که ما در جهان اعتقادی زمان ساسانیان گام بگذاریم و از اینجا کوشش کنیم که به‌بازپس برگردیم. ممکن است در برابر این روش ایراد شود که برای اینکه نقطه‌ی آغازین مطمئنی به‌منظور داوری به‌دست داده شود، زمان ساسانیان مرحله‌ی تحولی بسیار دیری را نشان می‌دهد. منهم بدین نکته به‌خوبی آگاهی دارم که آیین مزداپرستی ساسانی از پاره‌یی جهات در تاریخ دین ایران یک حالت و وضع ویژه‌یی دارد. این مزداپرستی نتیجه‌ی واکنش و کوشش آگاهانه‌یی است تا اوضاعی را که روی هم رفته زمان آن گذشته بود دوباره برقرار کند، و از همین رو نتوانستند مطالب یکدست دینی پدید بیاورند. واکنش‌های یزدان‌شناسی و عبارت‌های اعتقادی به‌شدّت جا می‌افتند و ثابت می‌شوند، و بی‌گمان خطّ پیوست و مجموعه‌ی فکریی به‌وجود می‌آورند که نمی‌توان به‌آسانی آنها را به‌جهان اعتقادی روزگار کهنه‌تر برگرداند. گونه‌یی گرایش یزدان‌شناسی تلفیقی که در زندگی ایران بسی زود رو به‌افزایش و شدّت می‌گذارد و پاره‌یی مجموعه‌های اعتقادی که برخی از آنها از خاستگاه‌های بسیار گوناگون گرفته شده است، در گفتگوهای یزدان‌شناسان به‌یکدیگر جوش خورده، به‌صورت یک واحد ساختگی درمی‌آید. ولی از سوی دیگر همین آیین مزداپرستی ساسانی آخرین حوضچه‌ی گروهی از رودخانه‌ی روایت‌های بزرگ و زنده‌یی است که بستگی درونی خود را هرگز از دست نداد و عموماً ایرانی یکدست، بدون افزوده‌های بیگانه‌ی بسیار است. در چنین رودخانه‌یی از روایت‌ها همیشه بسیاری از موادّ کهن به‌بیرون می‌افتند و موادّ دیگرِ بی‌اهمیّت به‌جای می‌مانند یا دگرگون می‌شوند، و باز موادّ تازه‌تر گرفته می‌شود، ولی سرانجام میان آغاز و پایان در مسایل مهم پیوستگی وجود دارد، و نمی‌توان بررسی آخرین بخش‌های یک شکل دینی را کنار گذاشت. هر اندازه هم که برانگیزنده‌ی واکنش‌های یزدان‌شناسی بسیاری از مجموعه‌های فکری به‌طور ساختگی شده باشد، باز هم به‌طور ضمنی پاره‌یی گرایش‌های درونی، پاره‌یی امیال را که در زندگی دینی از همان آغاز کارگر بوده‌اند به‌روشنی بیان کرده است، بدون آنکه با عبارت‌های روشن و سنجیده‌یی بیان شده باشند. هرگاه کسی بخواهد یک برداشت همگانی از نقش ویژه‌ی دین ایرانی داشته باشد، و در این کار نخست به‌متکلّمان دوره‌ی ساسانی مراجعه کند، به‌گمراهه نرفته است. اینان به‌هر حال تنها کسانی هستند که به‌اندازه‌ی کافی مواد به‌دست

ما می‌دهند که به‌یک نقش ویژه برسیم.

پس اگر ما بُنْدَهِشْ و دیگر نوشته‌های کلامی فرآورده‌ی روزگار ساسانی را بررسی کنیم، نخست می‌پنداریم که در یک دستگاه گنوستیک ابتدایی قرار گرفته‌ایم. ولی یک نگرش ژرف‌تر در این جهان اندیشه به‌زودی نشان می‌دهد، که آن بدبینی گنوستیکِ همچون دل شب سیاه، در اینجا نیست و از آن عشق به‌رهایش نزد گنوستیک‌ها، از آن اشتیاق سوزان برون از این جهان خاکی، یا از آن خوار شماردن تلخ جهان هیچ خبری نیست. پیرو مزدیسنی به‌خوبی می‌داند که گرداگرد او را نیروهای پلید فراگرفته است و به‌پیکار همیشگی با اهریمن و هواخواه او ناگزیر است، و گونه‌یی گذشت و تسلیم سرد با یک بدبینی ساده و بی‌پرده از برگ‌های ادبیات پهلوی، کم به‌چشم نمی‌خورد، به‌ویژه آن هم پس از برافتادن ساسانیان، هنگامی که زیر نفوذ پیروزی دین بیگانه و شکست دین خود می‌زیستند. ولی از اینها که بگذریم بدبینی تنها جنبه نظری دارد نه عملی، بیشتر قاعده و دستور است تا یک حقیقت از دید روان‌شناسی. جهان بزرگ به‌نیکی و کمال آراسته شده و از میان دستان اَهورمَزداهْ به‌خوبی برون آمده است، و رنگ بنیادین رنگ خوشبینی است: نیکی سرانجام بر نیروهای بدی پیروز خواهد شد، و ارزش آن را دارد که برای پیشبرد کار اَهورَمَزداهْ در این جهان پیکار کرد. گاهی شوقی بسیار برای درک آخرت بازگو می‌شود. نخستین سطر قطعه‌ی اوستایی اَئوگِمَدَیچا، که گویا در آیین مرگ خوانده می‌شده است، در ترجمه‌ی پهلوی – کاملاً آزاد ـ بدین صورت نوشته شده است: «می‌آیم، می‌پذیرم، خورسندم» که به‌این‌گونه تفسیر شده است: «من به‌گیتی می‌آیم، من تیره‌بختی را می‌پذیرم، من از مرگ خشنودم». اشتیاق به‌جهان مینوی و غیرجسمانی بی‌گمان نزد ایرانیان در هر زمان به‌سختی برجسته بوده است، به‌هر صورت برجسته‌تر از اشتیاق مردم سامی که نظر به‌زندگی این جهانی داشتند. ولی به‌هر صورت انسان درمی‌یابد که پیرو مزدیسنی در این جهان در خوشی‌هایی که جهان به‌او می‌تواند بدهد خوش است و آسوده، و برای او ریاضت یکسره بیگانه است.

زردشت پیامبر در عرف زمان ساسانی چهره‌یی است پاک افسانه‌یی، درست‌تر بگویم یک توانی است کیهانی و برتر از طبیعت. گونه‌یی خویشاوندی با چهره‌ی رهانندگان گنوستیک دارد ولی نقش ویژه‌ی او دیگر است. او چندان که آموزگار است،

رهاننده نیست. بزرگترین و شاید بتوانیم بگوییم تنها اهمیّت او در این است که وی دستوری فرود آورد، که به‌مردم می‌آموزد، که جهان بزرگ چگونه آراسته شد، چگونه پدید آمد و چگونه دور زمانی کنونی به‌سر خواهد رسید. دیگر اینکه قانونی آورد که دستور می‌دهد که انسان چگونه رفتار کند، تا در این جهان راه خود را بیابد و از یک سرنوشت بد در آینده در امان باشد. این آموزه چیزی نیست که تنها رهیافتگان را، در همان لحظه‌ی جذبه و شوق، بهره شود. این دستور گنوسیس است. این درست است ولی یک گنوسیس خشک بی‌روح و معتدل و روشنفکرانه. مزداپرستی زمان ساسانی از همه بیشتر دین قانون است و انجام مراسم دینی با گونه‌یی تئوزُفی (خداشناسی) خشک در بنیاد.

پس از این می‌پردازیم به‌شرح اختلاف پاره‌یی از مفهوم‌های اصلی که به‌صورت اصطلاح‌های ثابت و مرتّب به‌کار رفته است و چوب‌بست باورداشت‌ها و اعتقادات متغیّر درباره‌ی جهان و انسان را می‌سازند[۱].

۱. دوگانگی میان مینُوک ـ گِیتاه (گِیتیک) واقعیّت آسمانی یا مینوی و واقعیت زمینی و خاکی. این دو واژه بیشتر به‌معنای (روحی) و (مادّی) ترجمه شده‌اند، ولی در این ترجمه این خطر وجود دارد که مراحل فکری بیگانه در جهان فکری ایرانی راه یابد. در اینجا هیچ چیز روحی، به‌آن معنایی که ما درمی‌یابیم، وجود ندارد؛ همه‌چیز مادّی است و شاید درست‌تر جسمانی است، ولی آسمانی و مینوی عبارتست از یک مادّه‌ی لطیف‌تر و پاک‌تر از زمینی. این نکته که برای ایرانیان تا آخرین پایه‌ی مزداپرستی، آتش مادّه‌ی بنیادین هستی است و جهانِ مینوی یک آتش است و واقعیّت زمینی آتش مینوی را در خود نهفته دارد. اینها تا اندازه‌یی روشن هستند؛ گذشته از این همیشه پژوهش‌ها آن را درنظر داشته‌اند. ولی نباید مانند ی. هِرتِل J. Hertel هندشناس و اوستاشناس لیپزیکی[۲] در این باره تا اندازه‌یی مبالغه کرد و پنداشت که چکیده‌ی هرگونه مفهوم یزدان‌شناسی در یک واژه را می‌توان به‌آتش تبدیل کرد و در هر بینش یا روش ساده‌یی یک دید یزدان‌شناسانه می‌توان از آتش بازیافت. هرتل برآنست که او «آیین آتشی» را که میان ایرانیان و هندیان یکی است، کشف کرده است؛ آیینی آریایی. و می‌کوشد در یک ردیف از کارهای ریشه‌شناسی نشان دهد که تا چه اندازه همه‌ی مفهوم‌های کهن دینی آریایی، یا

بنا به‌نظر او بیشتر از نظر فلسفی ابتدایی، در اصل به‌معنای آتش و روشنایی، پرتو و مانند اینها است، و این معناها در جهان باور ایرانی باستان و همچنین در هندی باستان کاملاً زنده هستند. امّا، گذشته از اینکه بسیاری از ریشه‌شناسی‌های او سخت شگفت‌آور و ناسازگار و به‌زور درست کردن است، هیچگاه ریشه‌شناسی با توضیح درون‌مایه‌ی مفهوم یک اصطلاح یکی نیست. از ریشه‌شناسیِ این‌گونه واژه‌ها، مانند روح، پْنویْما πνεῦμα و جز آن چیزی برای درون‌مایه‌ی معنایی، که این واژه‌ها بعدها دارا شده‌اند، به‌دست نمی‌آید. همه‌ی این روش‌ها روزگاری، هنگام کودکی دانش تاریخ دین، نقش مهمّی به‌عهده داشتند، امروز دیگر باید یکباره آنها را از برنامه‌ی روز کنار گذاشت. این نکته را، که هرتل در بررسی‌های اوستاییِ خود از بسیاری جهات دیگر راهنمایی‌های بی‌اندازه مهم کرده و راه را برای فهم درست‌تر متن‌ها باز کرده است، هرگز نمی‌توان ندیده گرفت.

با هر یک از پدیده‌های مادّی یا گِیتِیک، یک صورت اصلی معنوی ناپیدا یا مِینوک برابر می‌شود. صورت‌های اصلی پدیده‌های نیک در آسمان هستند، پس اینجا مینُوک به‌معنای (آسمانی) است ولی پدیده‌های بد هم در این جهان یک صورت اصلی معنوی دارند که نامش مِینُوک است؛ امّا این صورت‌های اصلی در جهان تاریکی و بدی هستند و این جهان تاریکی و بدی در ژرف‌ترین کف جهان همچون قطب مخالف آسمان قرار گرفته است. جهان خدایان همه با هم مِینُوک نیست، خدایانی وجود دارند که به‌نام گِیتِیک خوانده می‌شوند. همین موضوع درباره‌ی اهریمنان درست است. به‌نظر می‌آید که اصطلاح گِیتِیک در این مورد به‌این معنا باشد که یک موجود مِینُوک اندام مادی می‌تواند بپذیرد و می‌تواند بر روی زمین پدیدار شود. بالاترین خدا، اَهورَمَزْداهْ فم. اُوهُرْمَزْدْ که سپس به‌صورت‌های هُرْمَزْدْ، هُرْمِزْدْ و اُرْمَزد[1] در آمده است، تنها مِینُوک است همچنان که شهریار بدی هم اهریمن چنین است. دلیل این تقسیم‌بندی دوگانه که برای هر واقعیّتی معتبر است، بر حقیقت پیدایش جهان پایه‌گذاری شده است: کیهان یا گردون نخست به‌صورت مِینُوک، در یک حالت کمال آفریده شد و در آن حالت ۳۰۰۰ سال بر جای ماند، و سپس توسّط آفریدگار به‌حالتی برده شد که گِیتِیک نامیده می‌شود.

پنداشت تقسیم‌بندی دوگانه‌ی واقعیّت به‌دو نمود در سراسر نوشته‌ها و آثار تا به‌گاهان می‌رسد. این پنداشت یک اندیشه‌ی آریایی همگانی است، و گویا به دوره‌ی

هندوایرانی می‌رسد. با گذشت زمان این پنداشت در جهات گوناگون گسترش یافت. در این درس‌ها کوشش می‌شود که کهنه‌ترین صورت این اندیشه در ایران مشخّص شود.

۲. دوگانگیِ خوب ـ بد. این دوگانگی همه جا در نوشته‌ها آشکارا دیده می‌شود. در مرحله‌های بعدیِ مزداپرستی این دوگانگی توجیه فراسوی طبیعت پیدا می‌کند: در پشت زندگی جهان دوبن، که از ازل از هم جدا هستند، قرار دارند. یکی خدای روشنایی و یکی خدای تاریکی، حتّی از نظر جایگاه هم در دو قطب مخالف قرار دارند، به‌این معنا که روشنایی در بالاترین بخش‌های جهان، در آسمان، فرمانروایی می‌کند، و تاریکی در پایین‌ترین جهان، یعنی در دوزخ. شهریار روشنایی اهورمزداه (اُهرمزد، اُرمَزد) است، شهریار تاریکی مینوی پلید اَنگرَمَیْنْیو (فم. و فن.: اَهریمَن). جهان تاریکی از هر حیث نقطه‌ی مقابل جهان روشنایی است و یک بخش بزرگ کار یزدان‌شناسی دوره‌های بعد می‌پردازد به‌اینکه، تا آنجا که می‌شود، به‌طور کامل طرحی برای تضادهای هستی ترتیب دهد. روزگاری در زمان آغازین مینوی پلید، اَنگرَهمَینیو، از پایین به‌جهان روشنایی راه یافت، و همه جا پلیدی و مرگ را درپراکَند. مردم گروهی بسیار خوبند و گروهی بسیار بد و گروهی که آمیخته‌یی است از خوبی و بدی به‌اندازه‌ی یکسان. هر گاه این پنداشت‌های دوگانگی را دقیق‌تر بنگریم، به‌زودی توده‌ی انبوهی از پنداشت‌ها و باورداشت‌های ابتدایی که با هم برخورد دارند، بازشناخته می‌شود. تقسیم سه‌گانه‌ی آسمان، زمین، دوزخ جای خود را به‌تقسیم آسمان ـ دایره‌ی هوا ـ زمین، و تقسیم چهارگانه‌ی آسمان ـ دایره‌ی هوا ـ زمین ـ دوزخ که شاید صورت دیگری از باورداشت پیشین باشد ـ می‌دهد.

در نوشته‌های کهنه‌تر در دوگانگی، این نقشِ ویژه‌ی جسمانی و طبیعت‌گرایی دیده نمی‌شود. در این نوشته‌ها این دوگانگی از آن بنیاد آفرینش است، ولی بیشتر نظر به‌جنبه‌ی اخلاقی آن است. بررسی درباره‌ی رشد پیچیده‌ی اندیشه‌ی دوگانگی در ایران از جمله مهم‌ترین وظیفه‌های تاریخ دین ایرانی است. صورتی از دوگانگی همیشه نقش ویژه‌ی دین‌های ایرانی است. ولی باید یادآوری کرد که این دوگانگی آنچنان که پس از این در مراکز بزرگ گنوستیک، و بیش از همه در مانویّت دیده می‌شود، در درون این دین‌ها پرورانده نشده است. تقریباً در همه‌ی سرزمین ایران از کهن‌ترین زمان‌ها،

نشانه‌هایی کم و بیش روشن از اسطوره‌ی دو همزاد دیده می‌شود، که بنابر آن، خوب و بد، دو برادر همزاد هستند، که زاده‌ی بالاترین پایگاهِ نخستین خداوندند، و بدین ترتیب پایگاه نخستین خداوند فراتر از خوبی و بدی قرار گرفته است. در اینجا سخن از استدلالات و گفتگوهای یگانه‌پرستی بعدی نیست، چیزی که شاید همه آن را پذیرفته‌اند. در پایه‌ی کاملاً ابتدایی این افسانه جای گفتگو نیست.

در پایان باید به‌این نکته اشاره کرد که دوگانگی میان تن و روان، که نمایانگر همه آیین‌های گنوستیک است، و تن را عنصری پلید می‌داند، برای جهان اندیشه‌ی ایرانی یکسره بیگانه است.

۳. دوره‌های سه‌گانه‌ی زمانی در زندگانی کیهان: بونْدَهِشْنْ، گومِچشْنْ، وِچارِشْنْ، یعنی آفرینش-آمیزش-گسلش، که مقصود آمیزش خوب و بد است، به‌وسیله‌ی حمله‌ی مینوی پلید، و از هم گسیختگی انجامینِ این آمیزش در اجزاء خودش. آفرینش دست‌آورد کار شهریار روشنایی است. مینوی پلید در زمان معیّنی در آفرینش روشنایی در نگریست و دست به‌کار پدید آوردن ضدّ آفرینش زد. نخست از سخن اهورمزداه دربند بود. سپس در کارِ گرد کردنِ نیرو شد و شکافی در جهان روشنایی پدید آورد، و درنتیجه هر دو آفرینش با هم درآمیختند. امّا تاریخ کیهان با یک دوره‌ی زمانیْ معیّن و مشخّص شده است، یعنی دوره‌های همزمانی که درازای زمانی آنها به‌حسب دستگاه‌های مختلف یا ۱۲۰۰۰ سال یا ۹۰۰۰ سال تعیین می‌شود. در آخرین هزاره پیش‌آمدهایی در جهت آمادگی برای پایان بخشیدن زمان روی می‌دهد. سوُشْیَنْتْ‌ها یا رهانندگان جهانی که فرزندان زردشت‌اند پدید می‌آیند، و پیروان را در پیکار رهبری می‌کنند؛ پیکار هنگامی آغاز می‌شود که بدی در یک فراخوانی نهایی همه نیروهای یاور خود را گردآوری می‌کند. آنگاه پایان فرا می‌رسد: مرگ و خداوند مرگ نابود می‌شوند، جهان در فلزّ گداخته پالوده می‌شود و رودهایی، که از این گدازش پدید می‌آیند، هر چه پلیدی است از میان می‌برند و جهان درخشان نوینی پدید می‌آید، که در آن هر چه پلیدی است از میان رفته، نیکان یعنی پیروان دین خوب مزدیسنی از بی‌مرگی برخوردار می‌شوند.

در این نکته به‌ویژه مسئله‌ی پیچیده‌ی تاریخ دین ایران پدیدار می‌شود. سه مرحله‌ی

زمان (هنگام) در خود گاهان هم به‌طور مبهم قابل درکند، ولی باورداشت در آنجا به‌کلّی در زمینه‌ی دیگری است. از قانون عمر جهانی، تا آنجا که من می‌بینم، در این شکل دینی پیشین هیچ نشانی نیست. در خود اوستا هم من اثری از محاسبات نجومی عمر جهان نمی‌بینم. از سوی دیگر این محاسبات در غرب ایران بسیار کهنه است، و این مسئله‌یی است که از آن می‌توان نتیجه‌گیری کرد که آکادمی آتن هم در زمان افلاتون این محاسبات را می‌شناخته است. درباره‌ی این موضوع در بخش آینده سخن خواهیم گفت. به‌عکس، نمایی از زندگانی پس از مرگ آشکارا در گاهان پرورده شده است، هر چند که در آنجا در جهت دیگری است و رابطه‌ی دیگری دارد تا خیال‌پردازی‌های بعدی.

این شرح کوتاه از جهان باورهای دینی زمان ساسانیان، راهنمایی است برای ما که در کدام جهت انتظار پاسخ پرسش دیگر را داشته باشیم: آیا ایران باستان یک دین داشت یا چند دین؟

به‌طور کلّی پژوهش امروزی درباره‌ی ایران چنین می‌پندارد که تحوّل دینی مستقیماً از زردشت تا آخرین مرحله‌ی مزداپرستی ادامه یافته است[1]. چنین فرض می‌شود که ایران روزگاری دارای یک دین تنها بود، و آن دین آریایی موروثی بود. در یک تاریخ معیّنی، در زمانی پیش از هخامنشیان ـ با تاریخ دقیق‌تر از این تاکنون نتوانسته‌اند همداستان شوند ـ زردشت به‌عنوان پیامبرِ مردم ایران ظهور کرده و دین نوینی بنیاد گذارده است. این دین را مردم ایران پذیرفته‌اند. ولی دین کهن مردم، که زردشت با آن پیکار می‌کرده است، از میان نرفت بلکه با آیین او آمیخته و ترکیب شد. بدین‌گونه آیین زردشتی پدید آمد، آیینی که در آغاز زمان هخامنشیان در درجه‌ی نخست دارایی مشترک ایران بود و دین کشوری هخامنشیان شد. پس مردم ایران از آغاز ظهور زردشت تا دوره‌ی اسلام زردشتی بوده‌اند. از یک دین بسیار ساده، این دین زردشتی، با دستگاهی پیچیده پدیدار شد که ما آن را در مزداپرستی زمان ساسانیان می‌بینیم.

من اطمینان دارم که این تصویر بر پایه‌ی فرضیّات نادرستی است. شالوده‌ی این تصویر بر اینست که همه‌وقت یک جامعه‌ی یک‌دست ایرانی با نیروی اداری مرکزی، به‌گونه‌ی امروزی، آنهم با یک وزارت فرهنگ مدرن، وجود داشته است. ولی در زمان هخامنشیان هم ایران یک کشور واحد به‌معنای اروپایی نبوده است. ایران یک جهان، یک

دستگاه کشوری است که حکومت مرکزی توانسته است حداکثر گاهی از نظر ظاهری، و نه بیشتر، اراده‌ی خود را به‌کرسی بنشاند. کثرت، و نه وحدت، در زمینه‌های دینی هم حکومت می‌کند. اینجا کافی نیست که به‌آیین ترکیبی اشاره شود که به‌وسیله‌ی آن دین زردشت با صورت دینی که بر ضدّ آن پیکار می‌کرد در هم آمیخت. جهان اعتقاد دینی که در دوره‌ی ساسانیان می‌بینیم نشان می‌دهد که آن آیین از یک آیین آمیخته و مرکّب و بسیار پیچیده‌تری پدید آمده است. بس نیست که از دین پیش از زردشت سخن گفته شود، باید صورت‌های دینی به‌جز دین زردشتی را درنظر گرفت که همگی در درازای زمان یکسره از طرف انجمن دینی پیامبرگاهان جذب شدند. ولی پیش از آن مستقل بوده و به‌خودی خود وجود داشته‌اند. این مرحله نه‌تنها در انجمن دینی اصلی عملی شده، روزگارها پس از آن هم دنبال می‌شده و همواره به‌محفل‌های دیگر نیز کشیده شد. درست است که صورت‌های دینی گوناگونی که در بررسی آیین مزداپرستی ساسانی و اوستا نیمه‌روشن پیدا می‌شوند، همه با یکدیگر بسیار نزدیک هستند و یک ساختمان را می‌سازند. امّا همان‌گونه که میان دین‌های گوناگون سامی باستان، با وجود چیزهایی که آنها را یکی می‌کند، فرق می‌گذاریم، و بدان‌گونه که در یونان باستان گروه‌های فرهنگی گوناگون و طبقات دینی را ـ با اینکه پرستشگاه‌های مشترک و خصوصیّات مشترک دارند ـ از هم جدا می‌کنیم، و همان‌گونه که دین‌های اسکاندیناوی شرقی و غربی و ژرمنی جنوبی را با همه خویشاوندی درونی شدید، به‌عنوان یک واحدِ جدا می‌نگریم، به‌همان‌گونه هم باید ایران را میهن دین‌های گوناگون بسیاری بدانیم، که پاره‌یی در کنار و پس از دین زردشت بر جای مانده‌اند.

هر اندازه هم که پرستش اهورمزداه، یا دین مزدایی، همگانی‌ترین شکل دینی در ایران روشن به‌نظر برسد، باز هم باید به‌این نکته توجّه داشت که گروه‌هایی بوده‌اند که بالاترین خدای آنها اهورمزداه نامیده نمی‌شده است. در بخش ۳ من کوشش می‌کنم نشان دهم که اوستا دارای متن‌هایی از انجمنی است که در اصل میثْرَه را همچون بالاترین خدا می‌پرستیده است. در غرب موجباتی می‌یابیم، که آیین زروان را دین مستقلّی بدانیم که به‌هر حال اهورمزداه در آن بالاترین خدا نیست. گذشته از این، این نکته تا اندازه‌یی قطعی است که یک دین مزدایی نه‌تنها پیش از زردشت وجود داشت، بلکه دیر زمانی

پس از او هم، بی‌آنکه برخوردی با ساختمان دین او داشته باشد، وجود داشته است. من میان دین مزدایی و دین زردشت که تنها پرداخت ویژه‌یی از دین مزدایی است جدایی می‌نهم. و دین مزدایی زردشت نمی‌تواند بی چون و چرا با دین پیروان او، که دینی است همکرده (=ترکیبی) و من آن را آیین یا دین زردشتی می‌نامم، یکی باشد. آیین زردشتی هم بی‌گمان پایه و هسته‌ی دینی است که زمان ساسانیان آن را پذیرفته بود، ولی همین دینِ پایه هم، نشان می‌دهد که خود از یک آیین همکرد دیگری پدید آمده است، و این آیین همکرده با آیین زردشتی بسیاری از شکل‌های کهن دینی غربی، بیش از همه آیین زَروانی را، یکی کرد. این آیینِ همکرده‌ی ساسانی را من آیین مزدایی ویژه می‌نامم؛ شاید می‌توانستم آیین پارسی را هم به‌جای آن به‌کار برم (مفهومی که به‌هیچ روی آن را برای مراحل دیرین آیین زردشتی، و کمتر از آن برای دین ایرانی، به‌طور کلّی نمی‌توان به‌کار برد) ولی این واژه‌ی پارسی اندیشه را به‌سوی انجمن دینی، که تا امروز هم در بمبئی وجود دارد، می‌بَرَد. در اوستا اصطلاحات زَرَثوشتری zaraθuštri یعنی پیرو زردشت و مَزدَیَسنَه mazdayasna به‌معنای پیرو آیین مزدیسنی دیده می‌شود؛ در زمان ساسانیان اصطلاح مَزْدَیَسنَه (در فم. صورت کوتاه شده‌ی آن: مَزْدیَسن) را برای خودشان با دلبستگی بسیار به‌کار می‌بردند. از این رو یک مَزدَیَسْنی باید همیشه به‌معنای یک زردشتی باشد، زیرا که این اصطلاح در واژگان زردشتیان معنای ثابت و مشخّصی به‌خود گرفته است؛ این واژه در این کتاب به‌طور کلّی هم‌معنای زردشتی به‌کار می‌رود. یک فرد غیرزردشتی را که به‌اهورمزداه گرویده است من یک مزداپرست می‌نامم و دین اورا پرستش مزدا یا مزداپرستی (ایمان مزدایی، دین مزدایی)؛ این نامگذاری‌ها برای انجمن دینی که در آن زردشت ظهور کرد ارزشمند و درست است.

هر چند ممکن است زندگانی دینی ایران در بررسی‌های دقیق‌تر یکدست و یکرنگ نباشد، ولی همه در زیر پوششِ یک نام قرار گرفته‌اند و آن زَرَثوشْتْرَه است. همه‌ی اسناد اصلی ایرانی به‌این نام شناخته شده‌اند. این نام تنها چهره‌ی بزرگ دینی ایران پیش از اسلام است؛ این نام نخستین نامِ ایرانی است در تاریخ جهانی. نخست باید به‌آن بپردازیم.

بخش ۲

زردشت در تاریخ

کهنه‌ترین سندی که از زمان زندگی زردشت در دست داریم، از کسانتوس لیدیایی Xantos Lyde است که یکی از همزمانان سالخورده‌ی هردوت است. این سند می‌گوید زردشت ۶۰۰ سال پیش از لشکرکشی خشایارشا به‌یونان می‌زیسته است. خبرهایی از این دست ولی به‌گونه‌ی دیگر از آکادمی افلاتون در دست داریم. در اینجا در پایان زندگی افلاتون با محافل ایرانی پیوندی برقرار و نسبت به‌آموزه‌هایی که می‌آموختند دلبستگی بسیار پیدا شده بود، چیزی مانند حالت شوپنهاور و شیفتگی او به‌فلسفه‌ی هندی. *اُئِدُکْسوس کنیدُسی* Eudoxos von Knidos، که پیش از افلاتون درگذشته، و از یاران نزدیک او به‌شمار می‌آمده است، از گفته‌ی پلینیوس بزرگ Plinius می‌گوید که زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاتون می‌زیسته است. این روایت باید از نوشته‌ی گم شده‌ی ارسطو «*درباره‌ی فلسفه*» گرفته شده باشد که در آن از آیین دوگانگی ایرانی سخن به‌میان آمده

است. دیگر پیروان آکادمی سال‌های دیگری نزدیک این سال را یاد کرده‌اند: زردشت ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ ترویان می‌زیسته است (*هِرمُدُرس*)؛ روایت *اُیدکسوس* باید از همه روایت‌ها کهنه‌تر باشد[1].

خوشبختانه بر اثر یک پیشامد می‌دانیم که در واپسین سال‌های زندگی افلاتون در میان اعضای آکادمی مردی هم کلدانی از کشور هخامنشیان در میانْرودان (=*بین‌النهرین*) نیز بوده است[2]. گویا این مرد همان کسی است که به اعضای آکادمی درباره‌ی زردشت آگاهی‌هایی می‌داده است، و بی‌گمان روایت ایدکسوس باید از او نقل شده باشد. همه‌چیز این نکته را می‌رساند که این مرد کلدانی می‌خواسته است سنجشی میان زردشت و افلاتون برقرار کند.

باید گفت که این تاریخ‌گذاری‌ها به‌دشواری می‌توانند بگویند که زردشتِ تاریخی چه زمانی می‌زیسته است. این تاریخ‌ها به‌ما یک عدد افسانه‌یی می‌دهند. برای فهم این نکته باید نگاهی بیَندازیم به گاه‌شماری افسانه‌یی که قانون‌های کیهانی به‌وجود آورده‌اند، که همچون خطّ روشن در سراسر یزدان‌شناسی ساسانی نمایان است و بودن آن را در زمان‌های بسیار پیش، یادآوری اُیدکسوس گواهی می‌دهد.

به‌موجب این قانون کیهانی، که بیش از همه در *بُندَهِش* دیده می‌شود، پایان یافتن عمر جهان پس از ۱۲۰۰۰ سال تعیین شده است؛ بر سر هر هزار سالی یکی از صورت‌های فلکی برج‌های آسمان، یا یک ماه از سال قرار دارد[3]. این سال جهانی به‌چهار دوره‌ی ۳۰۰۰ سالی بخش شده است:

دوره‌ی سه هزار ساله‌ی نخست (از سال ۱-۲۹۹۹): آفریدگان از اهورمزداه پدید می‌آیند و در یک حالت مینوی، در جهان برین، «بی‌آنکه بیندیشند، بی‌آنکه با هم برخورد داشته باشند، بی‌آنکه در کار شکوفایی باشند»، به‌سر می‌برند. این حالت یکسره مینوی است.

دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوّم (از سال ۳۰۰۰ تا ۵۹۹۹): *مینُوک* تبدیل به *گیتاه* می‌شود به‌این معنا که آفرینش آسمانی و مینوی مادی می‌شود. آفرینش در این دوره بر روی زمین بدون گناه و در حالت بهشتی به‌سر می‌برد. در اینجا انسان نخستین، *گَیُومَرْتْ*، و گاو نخستین فرمانروایی می‌کنند. بدبختانه در آغاز این دوره اهریمن که دارای روانی افسرده

و نیروی دریافتی اندک است، سرانجام از مغاک خود روی به‌سوی آفرینش اهورمزداه می‌کند. وی دست می‌یابد که از مرز جهان روشنایی فراتر رود، ولی از پرتو روشنایی خیره و گیج می‌شود. امّا خواست او اکنون بیدار شده است و به‌آن اندازه دیده است که بتواند آفرینشی در برابر اهورمزداه پدید آورد. از سوی دیگر اهورمزداه مقدّس‌ترین نیایش‌ها، یعنی نیایش *اَهونَ وئیریَه* را برگزار می‌کند، و برگزاری آن چندان کارگر می‌افتد که اهریمن تا پایان این دوره بیهوش بر زمین می‌افتد.

دوره‌ی سه هزار ساله سوم (از سال ۶۰۰۰ تا ۸۹۹۹): اهریمن از بیهوشی دراز خود به‌هوش می‌آید و با شتاب تمام آغاز به «دستبرد» خود به‌جهان روشنایی می‌کند. این جهان روشنایی را از پایین سوراخ می‌کند، در حالی که این جهان درخشان بدون لکّه و در خود بسته است و به‌صورت تخم‌مرغ بسیار بزرگی قرار گرفته است، وی همه جا مرگ و تباهی می‌گستراند. سپاه او همچون مگس بر آفرینش پراکنده و از این رو همگی زهرآگین می‌شود. نخستین مرد، گیومَرت، و نخستین گاو از او شکست می‌خورند، ولی در حال مرگ تخم‌های خود را بیرون می‌ریزند؛ از تخم‌های گیومرت نخستین جفت انسان مَشیَگْ و مَشیانَگ و از تخم‌های نخستین گاو چهارپایان پدید می‌آیند و به‌زودی زندگی میرا و آمیخته با بدی، که اکنون بر روی زمین ما است، جریان می‌یابد.

دوره‌ی سه هزار ساله *چهارم* (از سال ۹۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰): پایان زمان و ازهم‌گسیختگی (آمیزش). از نظر ترتیب سه سَئوُشیَنتْ یا رهانندگان موعود ظهور می‌کنند، در پایان این دوره مردگان برمی‌خیزند، جهان در رودخانه‌ی فلزّ گداخته پاک می‌شود و در کیهان «فْرَشوُکرِتی» (فم. فْرَشکرت) روی می‌دهد؛ این مفهوم را خوب و درست به «تبدیل و تغییر شکل» و «روشنگری» برگردانده‌اند[1].

یک طرح دیگر هم، نه چندان روشن، دیده می‌شود که دوره‌ی سه هزار ساله‌ی نخستین در آن نیست و عمر جهان به ۳ دوره انگاشته شده و به ۹۰۰۰ سال پایان می‌پذیرد.

در این طرح ۱۲۰۰۰ سالی است که چهره‌ی زردشت گنجانده شده است. در یکی از دو روایت پیامبری زردشت که در افسانه‌ی بزرگ زردشت در کتاب هفتم دینکرت ـ منسوب به‌یکی از نسک‌های گم شده‌ی اوستا ـ دیده می‌شود، چنین می‌آید[2] که

اوهرمزد *فْرَوَشیِ* زردشت، یعنی نخستین هستی آسمانی او را درست در سر دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوّم، هنگامی که کیهان از مینُوک به‌یک *گیتاه* بهشتی و تهی از گناه تبدیل می‌شد آفرید. ولی این *فْرَوَشی* همچنان در تمام مدّت دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوّم مینُوک ماند، یعنی این فرَوَشی در آسمان در میان امشاسپندان (*اَمِشَه سْپِنتَه‌ها*) باقی ماند و در شمار آنان درآمد. در پایان این دوره، یعنی همینکه نزدیک ۶۰۰۰ سال از آفرینش نخستینی گذشته بود، اوهرمزد بر آن شد که زردشت را بر زمین فروفرستد، و این هم در آغاز دوره‌ی سه هزار ساله‌ی سوّم روی داد. یعنی اینهم درست در همان لحظه‌یی روی داد که اهریمن آفرینش اوهرمزدی را تباه کرد. این گزارش سپس می‌رسد به‌شرح و توصیف زایش زردشت در روستای *سپیتامیدها* در خانه‌ی پئوروشَسْپْ و دوغذُوَه و در اینجا این طرح پایان می‌یابد.

بدون تردید همین داستان پیامبری هم در اصل نزد بیرونی وجود دارد (*آثارالباقیه* چاپ *زاخاو* ص ۱۴): «مجوسان دعوی می‌کنند که زندگانی جهان ۱۲ هزار سال به‌تعداد شماره‌ی برج‌های آسمان و ماه‌ها است، و زردشت، که دارنده‌ی شریعت آنان است، گفته است که از این زمان ۳۰۰۰ سال به‌حسب سالنامه‌های کبیسه‌یی پیش از ظهور او گذشته است...». اینجا نخست یک ناسازگاری با گزارش تاریخ پیامبری دینکرت که پیش از این گذشت باید وجود داشته باشد؛ چه بنا بر نوشته‌های بیرونی زردشت در آغاز دوره‌ی دوّم ظهور کرده است. ولی ناسازگاری احتمالا فقط ظاهری است. یا اصطلاح «ظهور او» مربوط می‌شود به آفرینش *فْرَوَشیِ* زردشت، که بنا بر دینکرت در آغاز دوره‌ی دوّم صورت گرفته، یا اینکه اصطلاح «ظهور او» اشاره است به‌ورود او بر روی زمین، ولی بیرونی دو گونه محاسبه‌ی عمر جهان را در هم کرده به‌طوری که ظهور زردشت را در حقیقت پس از دوره‌ی کوتاه‌تر جهان یعنی ۹۰۰۰ سال که هم‌اکنون به‌آن اشاره کردم، حساب کرده است.

به‌هر صورت چنین به‌نظر می‌رسد که هسته‌ی مرکزی تمام این گاه‌شماری این بوده است که زردشت در آغاز دوره‌یی ظهور کرده است که دستبرد بدی در این جهان روی داده بوده است. این تنها بدان معنا است که زردشت را همچون یک انسان نخستین که در *کالبد* دیگری زنده شده می‌شناخته‌اند، و او ظهور کرده است تا دگرباره در جهان نظم

برقرار کند و آموزه‌های اهورمزداه را پس از آنکه انسان نخستین کشته شده است، بازگو کند. این نظر را صفات رهانندههای موعود، یعنی *سَئوشیَنْت‌ها*، تأیید می‌کنند. اینها فرزندان افسانه‌یی زردشت هستند که هنوز زاده نشده‌اند و برای آنان نطفه‌ی او در دریای کَنْ سَئویَه نگاهداری می‌شود، و نام این فرزندان[۱] اوخْشَیت اِرتَه، فم. هوشیِتَر، اوخْشْیَتْ نماه، فمْ. هوشیِتَر ماهْ، و اَستْوَت اِرتَه است که در ادبیّات پهلوی تنها سُوشیَنْس یا رهاننده به‌معنای ویژه‌ی آن خوانده می‌شود؛ آن دوتای دیگر تنها «از پیش آمدگانِ» او هستند. همان‌گونه که زردشت انسان نخستین است که به‌کالبد او درآمده، همان‌گونه هم اینها زردشت هستند که به‌کالبد رهانندگان موعود درآمده‌اند.

بدین‌گونه گفته‌ی آن کلدانی آکادمی درباره‌ی زردشت و افلاتون به‌خوبی روشن می‌شود. گفته‌ی او با پیشگویی درباره‌ی پیامبر، که هم‌اکنون از آن یاد کردیم، بستگی دارد. مفهوم این جمله که زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاتون می‌زیسته است این است که: افلاتون زردشتی است که دو بار زنده شده او همان رهاننده‌ی دینی یا موعودی است که با او زمان به‌تکامل و پایان خود رسیده است[۲]. در وجود افلاتون خرد مینوی و کامل، که زردشت دارا بود، یکبار دیگر در روی زمین آشکار شده است، افلاتون با آموزه‌ی کامل است به‌همان سان که در پایان جهان در انتظار آن آموزه می‌توان بود. این گفته به‌شخصیّت نیرومند افلاتون ژرف‌ترین ستایش را می‌بخشد. شاید این گفته تنها یک تعارف شرقی است به‌برگزیده‌ترین صورت آن. هر کس اندکی با مشرق زمین آشنایی داشته باشد می‌داند که برای یک مشرق زمینی چه آسان است گذاشتن یک خاطره‌ی ژرف و زنده از یک شخصیّت برجسته و مهم، در تعبیرات افسانه‌یی محض. در آکادمی این گفته را سخت جدّی پنداشتند، ظاهراً بی‌آنکه معنای آن را دریافته باشند.

این داستان پیامبری، که زردشت را با انسان نخستین پیوند می‌دهد و او را در آغاز جهان قرار می‌دهد، به‌هر حال با داستان دیگری که پیامبر را در میانه‌ی جهانِ «آمیخته» یعنی هنگام تحوّل از دوره‌ی سوّم به دوره‌ی چهارم قرار می‌دهد، و از این راه به‌او یک سیمای جهان دیگر می‌بخشد، برخورد پیدا می‌کند. به‌راستی ریشه‌های این نظر، تا آنجا که ترتیب «از پیش روندگان» در اوستا را بدون تردید در دوره‌ی نخست از جهانِ «آمیخته» (در دوره‌ی سوّم از طرح عمر جهان) می‌توان انگاشت، در اوستای نوین است. از روی

این ترتیب هرگز نمی‌توان پنداشت که زردشت در آغاز جهانِ آمیخته باشد. اکنون اگر زمان‌شناسی افسانه‌یی را دقیق‌تر بنگریم، بدان‌گونه که بندهش و روایات نوشته‌های عربی آورده‌اند، می‌بینیم که دوره‌ی سوّم برای «از پیش روندگانِ» دین راستین نگاهداشته شده است، به‌طوری که زردشت درست در آغاز دوره‌ی آخر آشکار می‌شود و سرآغاز این دوره را نشان می‌دهد. او سی ساله بود که به‌پیامبری گمارده شد و با این رویداد هزاره‌ی دهم آغاز می‌شود. هزاره‌ی یازدهم با هوشیِتَرها آغاز می‌شود، هزاره‌ی دوازدهم با آمدن هوشیِترماه آغاز می‌شود و در پایان هزاره‌ی دوازدهم رهاننده‌ی راستین سوُشیَنْس (=اَستْوَت ارتَه)، می‌آید و به‌دوره‌های زمان کمال می‌بخشد. این است وضع زمان‌شناسی در آخرین فصل بندهش. زندگی‌نامه‌ی زردشت در کتاب هفتم دینکرت، که در پایان دارای پیشگویی بزرگی است، در بخش‌های اساسی بر همین پایه استوار است، هر چند در آنجا، چنان‌که پیش ازین (ص ۳۰) گذشت، آن اصل دیگر هم که زردشت را در آغاز دوره‌ی سوّم قرار می‌دهد، دیده می‌شود. پس ویژگی این پیشگویی درباره‌ی پیامبر این است که زردشت با فرزندان افسانه‌یی‌اش که رهانندگان موعود هستند رسته‌ی پیوسته‌یی می‌سازند: ظهور زردشت پیش‌درآمدی است برای رویداد جهان دیگر.

در رابطه با این موضوع ناگهان یک شمار دقیق حساب شده‌یی به‌اندازه‌ی نسبتاً کم، به‌چشم می‌خورد، که در نخستین نگاه بی‌اندازه باورکردنی می‌آید: پیدایی زردشت و گرویدن گشتاسب به‌او ۲۵۸ سال پیش از اسکندر صورت گرفته است. ناگفته نماند که آخرین فصل بندهش این شمار را به‌صراحت نمی‌دهد ولی به‌طور ضمنی در زمان‌شناسی که در آنجا حکمفرما است می‌گنجاند. بیرونی در دنباله‌ی عبارتی که پیش از این (ص ۳۰) نقل شد شماری ۲۵۸ را می‌آورد که نویسندگان اسلامی دیگر هم آن را پذیرفته‌اند و آشکارا برمی‌گردد به‌سنّت استوار بومی. این شمار را به‌اندازه‌یی خردناپذیر می‌دانسته‌اند که معتقد بودند باید بر پایه‌ی آگاهی‌های تاریخی واقعی استوار شود. از راه آگاهی‌های بیرونی این نکته تقریباً روشن است که از اصطلاح (پیش از اسکندر) چنین فهمیده می‌شد: «پیش از دوره‌ی سلوکی‌ها» (نک. پس از ص ۳۵). از آنجا که سال آغاز دوره‌ی سلوکی را سال ۳۱۲ پیش از میلاد می‌پندارند، سال ۵۷۰ پیش از میلاد را زمان

ظهور زردشت گرفته‌اند. و در این فرض پاره‌یی از نظر تطبیق و سازگاری با سنّت بومی، به‌سال ظهور او و پاره‌یی به‌هنگام زایش او توجّه دارند[۱].

آخرین بار ا. هرتسفلد در جشن نامه *پاوری* Pavry (۱۹۳۳)[۲] این تاریخ را پیش کشیده است. هرتسفلد این تاریخ را درست می‌داند و مربوط می‌کند به‌زایش زردشت. در دیگر موضوع‌ها به‌نظر او زمان‌شناسی بندهش جنبه‌ی باورداشت و دینی دارد و همه‌ی آنها پس از چیرگی عرب‌ها ساخته شده است. به‌گمان او این رویداد محافل دینی مزدیسنی را برانگیخته است به‌اندیشه‌ی موعود و زیر فشار این اندیشه زردشت را از دوره‌ی سوّم بیرون آورده و در دوره‌ی چهارم گنجانده‌اند و در ساختمان رستخیز تاریخی به‌صورت زیر قرار داده‌اند.

هزاره‌ی دهم: با ظهور زردشت آغاز می‌شود و با چیرگی عرب‌ها پایان می‌یابد.

هزاره‌ی یازدهم [که در آغاز آن نویسنده‌ی بندهش می‌زیسته است]: هوشیترِ رهاننده.

هزاره دوازدهم: با هوشیتر ماه رهاننده آغاز می‌شود و با سوشیَنس پایان می‌یابد.

و هر جا که نویسنده‌ی بندهش برای هزاره‌ی زردشت می‌خواسته است یک زمان‌شناسی ترتیب دهد، خود را در بند شمارِ ۲۵۸ می‌دیده است و از این رو در تاریخ‌گذاری‌های خود نتوانسته است هیچ‌گونه نظمی به‌دست بیاورد. هرتسفلد بدین‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که پس شمار ۲۵۸ مربوط به‌پیشگویی‌های دینی نیست بلکه از روایت تاریخی گرفته شده است.

بیرونی، همچنان‌که اشاره شد، از این داستان پیغمبری، که زردشت را در آغاز دوره‌ی سوّم می‌گذارد و بدین‌گونه از تأثیر و نفوذ چشم‌داشت‌های جهان دیگر تهی است، آگاه است. اکنون از آنجا که وی نیز شمار ۲۵۸ را دارد، باز هم این موضوع خارج از مسایل محاسبات عمر جهان و حساب‌های پایان آن قرار می‌گیرد و استوار است بر سنّت تاریخ واقعی.

من هم مانند هرتسفلد به‌این نکته باور دارم که همه‌ی زمان‌شناسی افسانه‌یی، آن‌گونه که ما از آن آگاهی داریم، سخت از محاسبات پایان جهان متأثر است. ولی درست بر خلاف او معتقدم که شمار ۲۵۸ تا اندازه‌ی بسیاری مربوط به‌مسایل پایان جهان است.

نخست این موضوع بی‌اختیار بدگمانی ما را برمی‌انگیزد که زمان «۲۵۸ سال پیش از اسکندر» از تاریخ اسکندر آغاز نمی‌شود، بلکه از آغاز دوره‌ی سلوکی‌ها است. همین نکته این تأثیر را به‌جا می‌گذارد که این شمار ساختگی است. در سنّت مزدیسنی همیشه نام اسکندر با حمله‌ی او به‌ایران و به‌ویژه با ویرانی تخت جمشید همراه است؛ تعیین تاریخی «پیش از اسکندر» در این نوشته‌ها مربوط می‌شده است به‌زمان پیش از فرمانروایی او، به‌ویژه به‌زمانی پیش از آنکه او تخت جمشید را به‌آتش بکشد. پس اگر زمان اسکندر را با آغاز سال دوره‌ی سلوکی بیامیزیم به‌هر صورت هیچ‌گونه سنّت استوار و تاریخیِ خوبی، که به‌آن بتوان استناد کرد، نخواهیم داشت. در بررسی دقیق‌تر در تمام اوضاع و احوالی که با این شمار بستگی پیدا می‌کند، نگرانی‌ها بیشتر می‌شود. چه پذیرفتن این شمار مستلزم وجود دوره‌ی سلوکی است، پس این تاریخ به‌هر صورت نمی‌تواند با شکل فعلی خودش کهنه‌تر از این دوره باشد. اگر این شمار بر پایه‌ی سنّت تاریخی واقعی بود، پیدایش آن‌را به دو گونه می‌شد توجیه کرد: یا آن رویداد تاریخی که این شمار می‌خواهد بگوید، نخست به‌وسیله‌ی یک سال دیگری بیان شده بوده، که به‌دوره‌ی کهنه‌تری مربوط می‌شده، و سپس به‌سال سلوکی محاسبه شده، در این صورت پیداست که تا اندازه‌یی جای تأمل است، که چرا زمان اسکندر را با سال آغاز دوره‌ی سلوکی اشتباه کرده‌اند. ولی ایران هرگز دارای دوره‌ی دقیقی پیش از سلوکی‌ها نبوده است. یا اینکه این تاریخ در اصل در یک دسته روایت‌های ایرانی مرتب شده بوده و بعدها به‌یاری حساب دوره سلوکی به‌یک دستگاه زمان‌شناسی برگردانده و تبدیل شده است. ولی ایران هرگز دارای یک زنجیر به‌هم پیوسته از روایت‌هایی، که گذشته را با روزگاران بعد بتواند پیوند دهد، نبوده است[1]. در زمان ساسانیان به‌هر حال پیوستگی آنها با تاریخ کهن ایرانی یکسره گسیخته شده بوده است. ایرانیان در آن روزگار به‌سختی چیزی درباره‌ی هخامنشیان یا اسکندر می‌دانستند. یادداشت‌های اندک و ناچیزی مانند ادبیّات پهلوی که درباره‌ی فاصله‌ی زمان میان گشتاسب و اسکندر آگاهی‌هایی می‌دهد، سراسر بدون ارزش تاریخی است و چنان‌که هرتسفلد اعتراف می‌کند، افسانه‌های اسکندر که از دنیای هلنیستی (یونانی) گسترده شده بود، گرفته شده، پاره‌یی هم ناگزیر از تاریخ‌های اِستِر یهودیان است. نام دودمان هخامنشی یکسره فراموش شد، و اگر هم از

فهرست نیاکان این خاندان نام داریوش را یاد می‌کردند، تنها از این رو بود که آخرین پادشاه هخامنشی، که به‌دست اسکندر کشته شد، داریوش کُدُمانوس نام داشت. آگاهی آنان از اسکندر را هم نیز چنان‌که پیدا است روزگار ساسانی تنها از راه نوشته‌های غیرایرانی به‌دست آورده است. مقدونی پیروز در زبان عمومی نوشته‌های ایرانی «رومی گجسته (لعنتی) نامیده می‌شود» و این نامی است که ظاهراً نمی‌تواند کهنه‌تر از فرمانروایی رُمی‌ها در مشرق زمین باشد. «رومی» بعدها یک اصطلاح ثابت و مسلّمی شد برای یونانی‌های بیزانسی. این که بگوییم در این کمبودِ کاملِ روایتِ تاریخیِ بومیِ کهن، به‌سال «۲۵۸ پیش از اسکندر» کوچکترین اهمیّتی نمی‌داده‌اند غیرممکن است. هیچ‌گونه احتمالی برای این موضوع وجود ندارد که بگوییم سال زایش زردشت پس از نابودی سنّت‌های تاریخی بوده است، هر چند که این سال هم تا اندازه‌یی در چهارچوب این سنّت تثبیت شود. سال ۲۵۸ را بسیاری از نخستین پژوهندگان در این زمینه رد کرده‌اند، از آن جمله اِدوارْدْ مایِر و بارتُلُمه و پژوهندگانی که پیرو آنْدرِآسْ می‌باشند[1].

امّا پژوهش به‌این مرحله بسنده نمیکند، و تا زمانی که یک توضیح پذیرفتنی برای این شمارِ معمّایی نیابد، وظیفه‌ی خود را انجام نداده است. این‌گونه شمارهای غیرتاریخی هرگز از تقریب محض پدید نمی‌آید. این شمارها همیشه در خود گونه‌یی اندیشه نهفته دارند، هر چند که در واقعیّت چیز دیگری جز آنچه را که در ظاهر نشان می‌دهند بیان کنند.

از آنجا که این شمار استناد به‌ظهور زردشت می‌کند پس باید با محاسبات هزاره‌یی که مربوط به پیامبر می‌شود بستگی داشته باشد. این شمار باید بدین‌گونه پدید آمده باشد که در یک زمان معیّنی گفته شده بوده که هزاره‌ی زردشت پایان یافته و در انتظار هوشیتر رهاننده هستند، یا اکنون ظهور کرده است. از این تاریخ با محاسبه‌ی عصر سلوکی که در همه جای مشرق زمین معمول است یک هزار سال به‌عقب برگشته و حساب کرده‌اند، و به‌این ترتیب شمار '۲۵۸ پیش از اسکندر' را به‌دست آورده‌اند.

یک اشاره‌یی از بیرونی دانشمند بی‌مانند ما را یاری می‌کند که زمان این محاسبه را به‌دقّت تعیین کنیم: در کتاب *آثارالباقیه* می‌آید (ص ۲۱۳) که در یکم رمضان سال ۳۱۹ هجری که می‌شود ۱۷ سپتامبر ۹۳۱ میلادی، جوانی پیدا شد که *ابن ابی زکریّا الثمامی* نام

داشت، و خود را خدا خواند و مردم را به‌پرستیدن آتش فراخواند. او می‌خواست مزداپرستی را بار دیگر برپا کند ولی به‌صورت تازه و اصلاح شده‌ی آن؛ فرمان‌های اخلاقی او که بیرونی چند سطری را به‌آن اختصاص می‌دهد، در قسمت‌های مهم با باورداشت‌های مزدیسنی یکسره ناسازگار است. به‌احتمال بسیار وی شخص خود و امّت خود را (که به‌زودی منجر به‌شکست شد) با موضوع قوانین جهانی مزدیسنی مربوط ساخته بود. به‌هر روی بیرونی رابطه‌یی میان ظهور او و این حقیقت که در سال ۳۱۹ هجری (۹۳۱ میلادی) ۱۵۰۰ سال از ظهور زردشت گذشته است، برقرار می‌کند. بنا بر این حساب هزاره‌ی زردشت در سال ۴۳۱ م. پایان یافته و در سال ۵۶۹ پیش از میلاد آغاز شده بوده است. بیرونی زمان ظهور این جوان را نیز به‌حسب عصر سلوکی می‌دهد: بنا بر این محاسبه در سال ۱۲۴۲ این جوان پیدا شده است. نظر به‌اینکه سال ۹۳۱ میلادی=۱۲۴۲ سلوکی است، چنین نتیجه گرفته می‌شود که بیرونی نخستین سال عصر سلوکی را سال ۳۱۱ ق.م. می‌داند. آغاز هزاره یعنی ۵۶۹ ق.م. ۲۵۸ سال پیش از این تاریخ بوده است. ما از اینجا به‌روشنی می‌بینیم که این ۲۵۸ سال در واقع نه پس از شهریاری اسکندر بلکه پس از سال آغاز دوره‌ی سلوکی حساب شده است.

روشن است محافلی که در سال ۴۳۱ هزاره‌ی زردشت را پایان یافته می‌دانسته‌اند زیر نفوذ پیشگویی‌های دینی قرار گرفته بودند. تا جایی که به‌نظر می‌رسد که هرتسفلد میل دارد که پیشگویی‌های مزدایی را اساساً در زمان پس از برافتادن حکومت ساسانیان تاریخ‌گذاری کند، ولی من نتوانستم خود را متقاعد کنم که این تاریخ‌گذاریِ دیر درست باشد. کتابی که درباره‌ی پیشگویی‌های پایان جهان است، یعنی بهمن یشت، که گویا به‌صورت کنونی‌اش پس از چیرگی عرب‌ها بازبینی شده است، به‌گمان من بخش‌های بنیادین آن بر موادّ ساسانی استوار است و در عبارت‌هایش اوضاع و احوال ساسانی بازتابیده می‌شود. همین معنا درست است درباره‌ی باورداشت‌های جهان دیگر که پایان زندگی نامه‌ی زردشت را در کتاب هفتم دینکرت، که بی‌گمان یادگار دوره‌ی ساسانی است، تشکیل می‌دهد. بدیهی است که مسایل مربوط به آخرت مزدایی درست پس از برافتادن شاهنشاهی ساسانی جنبش سوزانی به‌دست آورده بود، ولی نیازی نبود که در آن روزگار از نو ساخته شود، بلکه از همان روزگاران گذشته به‌زندگی خود ادامه می‌داد.

اینهم ناگفته نماند که من این را باورکردنی می‌دانم که این باورداشت آخرتی ساسانی بود که زردشت را از آغاز دوره‌ی سوّم، که پیشگویی‌های کهن زردشت را در این دوره می‌گذارد، به‌آغاز دوره‌ی چهارم تغییر تاریخ داد و هزاره‌ی او را مستقیماً با رهاننده‌ی آخرْ زمان پیوند داد. در واقع باید، همان‌گونه که دیدیم، از روی تصوّرها و پنداشت‌های اوستای نوین، تاریخ ظهور زردشت در یک زمان دیرتری از آغاز جهانِ «آمیخته» گذارده شود، وگرنه جایی برای مبشّران و پیشروان زردشتی یافت نمی‌شد. امّا برای این پایان به‌او نیازی نبود که تمام ۳۰۰۰ سال تا آغاز آخرین دوره تغییر داده شود. پس اگر با اینهمه چنین امری اتّفاق افتاده است، یک گرایش به‌مسایل آخرزمانی انگیزه‌ی این کار بوده است. ولی این پیشگویی و داستان پیغمبری یقیناً عنصر ساسانی است.

باری، ما باید یک گام جلوتر برویم و بپرسیم: برای چه سال ۴۳۱ را برگزیده‌اند که با آن پایان هزاره‌ی زردشت را نشان دهند؟ باید این احتمال را داد که شاید پیش آمدی را بتوان یافت که درست در همان روزگار خیال‌پردازی‌هایی را درباره‌ی مسایل آخرت برپا کرده بوده است.

بدبختانه از اوضاع درونی شاهنشاهی ساسانی آگاهی بس نادقیق داریم و درباره‌ی جریانات حکومت در این تاریخ نمی‌توانیم چیزی بگوییم. امّا شاید یک بررسی کلّی از وضع سیاست این دوره در نخستین بخش سده‌ی پنجم بتواند به‌ما یاری کند سررشته‌یی بیابیم.

در سال ۴۳۱ فرمانروایی ایران را پادشاه نیرومند بهرام گور (۴۳۸-۴۲۰) به‌عهده داشت. بنا بر سنّت موجود[1] وی در میان عرب‌هایی که در مرز غربی کشور بودند بزرگ شد و به‌زودی نخجیرکاری زبردست شد و در کتاب‌های تاریخ از او به‌عنوان سَروَر خوشگذرانی، که نیروی تنش از حدّ معمول بیشتر است، یاد می‌شود. ظاهراً وی بسیار مردم‌پسند بود. کشور ایران در زمان پادشاهی او از تاخت و تاز عادی تیره‌های ترک شرقی ناآرام شده بود و او با یک پیروزی درخشان موفّق به‌گذاردن خطّ مرزی شد. غنیمتی که از این پیروزی بهره‌ی او شد تاج زرّین فرمانروایان خاقان ترک بود، که آن را به‌والاترین پایه‌ی مقدّس مزدایی کشور، نامورترین آتشکده، آتشکده‌ی شیز در آذربایجان، واگذار کرد. ضمناً باید بدانیم که ملّت‌های ترک شرقی، که یک خطر

همیشگی برای ساسانیان بودند، در ادبیّات پهلوی از اجزاء پا بر جای تیره‌هایی هستند که در روایات آخر زمان یاد می‌شوند.

پیش از بهرام گور یزدگرد یکم پادشاه بود (۴۲۰-۳۹۹). درباره‌ی او به‌روایت‌های گوناگون داوری شده است. در کتاب‌های تاریخ بیزانسی وی با برترین افتخارات نامیده می‌شود؛ پروکُپ (de bello pers. 1.2) درباره‌ی او می‌گوید که او در همان آغاز کار به داشتن شخصیّتی والااندیش نامبردار بود (عبارت یونانی: او از جوانی به والااندیشی خود بسی نامور شده بود). و چنین گزارش می‌دهد که قیصر بیزانس، آرکادیوس Arkadios به‌هنگام مرگ (۴۰۸ م.) او را به‌عنوان سرپرست فرزند کوچکش تِئودُزیوس Theodosios نامزد کرده بود، و این ماموریت را او به‌نیکوترین صورتی انجام داده بوده است ـ و این گزارشی است که نویسندگان بعدی در آن تردید کرده‌اند. به‌هر روی یزدگرد در زمان پادشاهیش با همسایه‌ی شرقی خود به‌صلح و آرامش به‌سر می‌برده، و گویا با این کشور همسایه روابط خوب و دوستانه داشته است. به‌عکس در روایت‌های ایرانی (فارسی) یعنی روایت‌هایی که تاریخ‌نویسان عرب آورده‌اند[1] یزدگرد به‌زشتی یاد می‌شود و به‌نام بَزَکْ‌کَرْ شناسانده می‌شود. از آنجا که این روایت در قسمت‌های اصلی خود از شاهنامه‌ی رسمی (*خْوَتای نامک*؛ نک. ص ۱۶) که با رَنگ مزدیسنی سخت بازبینی شده، مایه گرفته است، ناچار این داوری پستی آمیز به‌معنای آن است که وی با موبدان زمان سر مهر نداشته است. ولی او هم خود گویا اخلاقی تند داشته است، از گونه‌ی اخلاق تیبریوس Tiberius، پر از بدگمانی و سختی و خشونت. پیرامونیان خود را به‌سختی زیر فشار می‌گذارد و مردم از او سخت بیزار بودند. چندان دشوار نیست بپنداریم که نغمه‌های آخر زمانی در زمان کشورداری او خوراک به‌دست آورد، و هر گونه محاسبات و خیالبافی‌هایی نو در این باره پدید می‌آورد.

ولی من گمان می‌کنم اینجا به‌رویدادی که یکسره از گونه‌ی دیگری است اشاره می‌شود، که می‌توانست خاطره‌ها را بسیار برانگیزاند ـ در یک زمان و در یک محیطی که مانند همین محیط سرشار از محاسبات ستاره‌شناسی بود.

بنا بر سنّت و قاعده‌ی معمول، زردشت هنگام ظهور خود ۳۰ سال داشت. اگر فرض می‌شد که در سال ۴۳۱ یک هزاره از این رویداد گذشته است، ناگزیر باید در سال

۴۰۱ یک هزاره از زایش او گذشته باشد. اکنون دلیل‌های استوار در دست است برای اینکه فرض شود که درست در سر سال ۴۰۰ تلاش‌هایی کرده بودند که زمان را به‌اندازه‌ی بسیار دقیق منظّم و درست به‌دست آورند. با توجّه به‌آنچه در دست است معلوم می‌شود که در آن روزگار دستکاری بزرگی در سالنامه‌ها شده بوده است.

سالنامه‌ی مزدیسنی که در سال ۴۸۵ ق.م. درست شده (نک. ص ۷)، استوار است بر یک سال خورشیدی، که با یکسانی روز و شب بهاری آغاز شده بود و ۳۶۵ روز داشت، به ۱۲ ماه سی روزه و یک ۵ روز کبیسه در پایان سال تقسیم شده بود[1].

از آنجا که سال خورشیدی در حقیقت ۳۶۵ روز و ۶ ساعت دارد، پس یک سال که ۳۶۵ روز حساب شود $\frac{1}{4}$ یک شبانه روز کم می‌آید. در ۱۲۰ سال این $\frac{1}{4}$ شبانه روزها می‌شوند یک ماه تمام. پس باید مرتّب یک نوع تغییراتی صورت بگیرد: زیرا هر ۱۲۰ سال روز آغاز سال نو، به‌نسبت نقطه‌ی آغاز، یک سال به‌عقب برمی‌گردد. نظر به‌اینکه در سالنامه پنج جشن بزرگ دینی گنجانده شده بود، که به‌پایان فصل‌های سال می‌پیوست، که به‌پهلوی آن‌را *گاهانبار* می‌نامیدند و آخرین جشن، جشن هَمَسْپَثْمَئِدَیَه Hamaspa*θ*maēdaya بود که با روزهای کبیسه‌ی پایان سال روی هم می‌افتاد، از این رو به‌آسانی می‌توان دریافت که چه تأثیری در سالنامه‌های ثابت از پس و پیش بردن و تغییر روز آغاز سال نو پدید خواهد آمد. بیرونی گزارش می‌دهد[2] که مزدیسنان تا پایان زمان ساسانیان با گونه‌یی کبیسه آشنایی داشتند و آن را به‌کار می‌بردند، چنان که این اوضاع نابسامان را چاره می‌کرده است. به‌گفته‌ی او بنیاد کار موبدان این بود که هر یک از روزها را در سالنامه‌ی آن سال کبیسه نمی‌کردند درنگ می‌کردند تا این ساعت‌ها به‌یک ماه تمام می‌رسید. چنان‌که از این سخنان برمی‌آید، ۱۲۰ سال برای این‌کار لازم بود. از این رو هر ۱۲۰ سال یک ماه تمام به‌حساب می‌آمد تا سال را با فصل‌های سال هم آهنگ سازند.

امّا این حساب سال‌های کبیسه از نظر تاریخ مسایل پیچیده‌یی به‌بار می‌آورَد. از آنچه در نوشته‌های تاریخی آمده نخست روشن می‌شود که این حساب کبیسه‌ها در آیین‌های دینی و مقدّس به‌کار می‌رفته و در زندگانی عادی توجّهی به‌این نکته نمی‌شده است. سال رسمی یک روزِ آغاز سال نو «گردان»ی داشت و این روزِ آغاز سال نو هر چهار سال یک روز به‌عقب کشیده می‌شد. این سالِ «گردان» در سال ۶۳۲ به‌وسیله آخرین پادشاه

ساسانی یعنی یزدگرد سوّم یک سالِ «پایدار» شد. آغاز سال نو در این زمان به ۱۶ ژوئن افتاده بود. ما تاریخ این آغاز سال را در تمام روزگار ساسانیان تقریباً می‌توانیم بازرسی کنیم، آن وقت می‌بینیم که روز آغاز سال، اگر از آغاز این دوره حساب کنیم و از نظر زمانی پیش برویم، به‌طور منظّم هر چهار سال یک بار به‌عقب برمی‌گشته. در سال ۳۰۰ باید روز آغاز سال به ۷ سپتامبر، و در سال ۴۰۰ به ۱۲ اوت، و در سال ۵۰۰ به ۱۹ ژوئیه، در سال ۶۰۰ به ۲۴ ژوئن افتاده باشد[1]. از آنجا که این سالنامه بر پایه‌ی آغاز سال اعتدال بهاری نهاده شده است، یعنی چون روز آغاز سال هنگام جدول‌بندی سالنامه در سال ۴۸۵ ق.م. باید به ۲۲ مارس افتاده باشد، به‌آسانی دیده می‌شود که اوضاع روزگار ساسانی مستلزم یک گردش روز سال نو از این زمان تا سال ۶۳۲ م. بوده است. پس محاسبه‌ی سال معمولی هیچ‌گونه کبیسه‌یی نمی‌شناخته. از سوی دیگر چون کبیسه صورت گرفته است، پس ظاهراً ما با دو سال موازی سروکار داریم: یکی سال رسمی بدون کبیسه و دیگری سال دینی با کبیسه. اکنون اگر در این محاسبه‌ی دوگانه قرار باشد هیچ‌گونه آشفتگی پدید نیاید، باید به‌این نکته توجّه می‌شده که ماه‌ها در هر دو سالنامه در یک روز مساوی آغاز شوند. رسیدن به‌این مقصود هنگامی میسّر بود که آن پنج روز ثابت جشن دینی را در پایان سال می‌ماندند. این موضوع با یک مثال بهتر روشن می‌شود. پس از نخستین کبیسه باید هر دو سالنامه چنین به‌نظر بیاید.

	سال رسمی	سال دینی
پایان سال:	پنج روز کبیسه	
سال نو:	۱ـ فْرَوَرْتین	۱ـ فْرَوَرْتین
	۲ـ اوت‌وَهایشت	۲ـ ماه کبیسه
	۳ـ هوُرْذَت	۳ـ اورت وَهِشت
	۴ـ تیر	۴ـ هُورْذَت
	۵ـ اَمورذَت	۵ـ تیر
	۶ـ شَهریوَر	۶ـ اَمورذَت
	۷ـ مِهر	۷ـ شَهریوَر
	۸ـ آپان	۸ـ مِهر

۹ـ آتور	۹ـ آپان
۱۰ـ دَذْوْ	۱۰ـ آتور
۱۱ـ وَهومَن	۱۱ـ دَذْوْ
۱۲ـ سْپَنْدَرْمَت	۱۲ـ وَهومَن
۱۳ـ فرَوَرتین	۱۳ـ سْپَنْدَرْمَت

روزهای کبیسه

پس از کبیسه‌ی دوّم ناگزیر بودند روز کبیسه را پشت سر ماه دوّم، یعنی اورت وهشت به‌جلو بیاورند، پس از کبیسه سوّم روز کبیسه را پشت سر ماه سوّم که هوردذت است و همچنین تا پایان. کاملاً درست این روزهای کبیسه، هنگامی که یزدگرد در سال ۶۳۲، سال را پایدار کرده بود، پشت سر ماه هشتم (*آپان*، فن. *آبان*) قرار داشتند. هر گاه نقطه‌ی آغاز را در سال ۴۸۵ ق.م. بگذاریم، در آن صورت سالنامه در سال ۶۳۲ م. به‌مدّت ۱۱۱۷ سال برقرار بوده است. و اگر نخستین دوره از ۱۲۰ سال کم شود، ۹۹۷ سال باقی می‌ماند. برای آنکه روزهای کبیسه در پایان ماه هشتم برگردد، هشت زمانِ کبیسه لازم است، و این می‌شود ۹۸۰= ۱۲۰×۸ سال که شماری است چنان‌که می‌بینیم در چهارچوب ۹۹۷ سال جا می‌گیرد. بدین‌گونه در نگاه نخست به‌نظر می‌رسد که دستگاه کبیسه در همه‌ی زمان‌ها بی‌کم و کاست در کار بوده است.

با اینهمه یک واشکافی دقیق از موادّ این اسناد نشان می‌دهد که کبیسه یک دستگاه شایان توجه از روزهای نخست سالنامه نبوده است بلکه یک خاستگاه تقریباً تازه‌یی داشته و باید بر یک ساختمان بعدی استوار باشد. بیرونی می‌نویسد این کبیسه‌ها بسیار نامنظّم رعایت می‌شد: گاهی آن را یکسره رد می‌کردند، گاهی دو ماه را یک جا حساب می‌کردند، که کار را برای زمان درازی انجام داده باشند (*آثارالباقیه* ص. ۴۵ ۱۸-۱۵) سنّتی که بیرونی آن را اینجا بازگویی می‌کند و می‌گوید که کبیسه کاری بس کهن است، چنین اثری به‌جا می‌گذارد که گویی یک ساخت تاریخی الحاقی است، آنهم بسیار سطحی و ناشیانه؛ چه سنّت می‌گوید که در این‌گونه موارد هنگامی دو کبیسه می‌گرفتند که برای زمان کبیسه‌ی بعدی ـ یعنی ۱۲۰ سال بعد ـ انتظار آشفتگی‌های برونی یا درونی در اوضاع حکومتی داشتند. این برداشت هنگام نگرش در آخرین کبیسه‌یی که اصولاً انجام

گرفت فزونی می‌یابد و بیرونی جزئیات آن کبیسه را به‌اندازه‌یی که بتوان درباره‌ی آن داوری کرد گزارش داده است.

این کبیسه توسط یزدگرد یکم به‌هنگام پادشاهی او، که از ۳۹۹ تا ۴۲۰ م. بوده، در زمانی که نمی‌دانیم کِی بوده، انجام گرفته و دستور[۱]ی که نامش یزدگرد الهزاری بوده آن را اجرا کرده است. بیرونی به‌همین مناسبت توصیفی از کبیسه به‌طور کلّی می‌کند. رسمی که او نقل می‌کند چنان است که عموماً درباره‌ی همه‌ی کبیسه‌ها درست درمی‌آید، ولی هیچ‌گونه تردیدی نباید به‌خود راه دهیم که آنچه آنجا داده شده است به‌راستی بستگی به کبیسه‌یی دارد که در زمان یزدگرد یکم انجام شده است.

این کبیسه‌ها، چنان‌که بیرونی می‌نویسد، با جشن‌ها و آیین‌های ویژه‌یی همراه بود. برگزاری این کبیسه‌ها از جمله کارهای پادشاه بود؛ پادشاه باید باشد تا این کبیسه را برگزار کند، و از این رو همین‌که پادشاهی ساسانیان برافتاد، این کبیسه‌ها متوقّف ماند. «کبیسه[۲] در حضور استاد شمارگر (ناگزیر باید مقصود ستاره‌شناس دربار باشد)، نویسندگان، تاریخ‌دانان و آیین شناسان و همچنین همگی هیربدان (گروهی از پیشوایان دینی) و داوران انجام می‌گرفت، و هر گاه همه‌ی اینان درباره‌ی درستی حساب همداستان بودند، آنگاه آن کبیسه گرفته می‌شد، و نامبردگان بالا از همه سوی‌های جغرافیایی خوانده می‌شدند، و در آنجا با یکدیگر به‌رایزنی می‌نشستند تا همداستان شوند. برای این منظور هزینه‌های سنگینی پرداخته می‌شد، کمترین برآورد این هزینه این است که نوشته‌اند یک میلیون دینار پرداخته می‌شد. در این روز مهم‌ترین، باشکوه‌ترین و برترین جشن‌ها را برپا می‌کردند. نام این جشن «جشن کبیسه» بود و پادشاه مالیات زمین را به‌رعیت‌های خود می‌بخشید.»

از این سخن این موضوع دستگیر نمی‌شود که این دستگاه دستگاه بس کهینی بوده است، بلکه بیشتر یک گردهم‌آیی است که در آن اصلاح مهمّی انجام می‌گیرد. به‌راستی باید کبیسه‌ی زمان یزدگرد یکم در نوع خود به‌گونه‌ی کاملاً ویژه‌یی بوده باشد. هر گاه دوره‌های کبیسه‌یی مرتباً از سالنامه گرفته شود، یک کبیسه در سال ۳۵۵ و دیگری در سال ۳۷۵ روی داده بوده. ولی اگر ما به‌جای آن در میان سال‌ها کبیسه‌یی استوار کنیم، آنوقت دیگر با دستگاهی که با دقّت کامل و از صدها سال پیش معمول شده سر و کار

نداریم. بر این افزوده می‌شود این نکته که کبیسه‌ی یزدگرد بنا بر نوشته‌ی بیرونی از آن جمله کبیسه‌هایی بوده است که در آنها دو ماه پشت سر هم کبیسه گرفته می‌شده است. امّا از آنجا که به‌دشواری می‌توان پذیرفت که این‌کار به‌علّت یک پیش‌بینی، که به ۱۲۰ سال پیش مربوط می‌شده، روی داده است، هر قدر هم حسن نیّت داشته باشیم از پذیرفتن این حقیقت گزیری نداریم که این دستگاه از سامان افتاده بود، و اکنون با دستکاری ویژه‌یی دوباره آن را به‌گونه‌ی درست خود بازگردانده‌اند. ولی وقتی ما در یک متن پهلوی چنین دستوری می‌بینیم که در یک سال نباید بیش از پنج ماه گنجاند، نگرانی ما از اینکه در اینجا همه چیز با هم ناسازگار است، نسبتاً بیشتر می‌شود[1]؛ پس معلوم می‌شود که چنین موردی پیش آمده بوده که پنج ماه پشت سر هم را داخل در یک سال کرده بوده‌اند. نظر به‌اینکه کبیسه‌ی زمان یزدگرد یکم گویا تنها کبیسه‌یی است که در روزگار بعد به‌راستی از آن آگاهی داشته‌اند، به‌دشواری می‌توان آن گنجاندن بزرگ را به‌همین پیش آمد وابسته دانست. هر گاه این قراین را با هم جمع کنیم خودبه‌خود به‌سوی این فرضیه کشیده می‌شویم که یزدگرد یکم کبیسه‌ی فوق‌العاده‌یی ترتیب داده بوده و کوشش بسیار در آن به‌کار برده که در سالنامه‌ی دینی دوباره سامانی پدید آورد. ولی این به‌این معنا است که فکر کبیسه خود نخست در این هنگام پدید آمد، و کبیسه هیچگونه سنّتی نمی‌تواند داشته باشد. فریبنده می‌بود اگر کبیسه‌ی یزدگرد یکم را اصولاً به‌عنوان نخستین کبیسه در نوع خود می‌دانستیم. ولی من پروا نمی‌کنم در این نظر بیش از این اندازه پیش بروم. از آنجا که روزهای کبیسه به‌وسیله‌ی کبیسه‌ی یزدگرد، که در نوع خود آخرین کبیسه است، پشت سر ماه هشتم سال رسمی گذاشته شده بود، و اینها در سال ۶۳۲ میلادی بوده، پس ناگزیر بودند هشت ماهِ تمام کبیسه‌ها را یک جا پشت سر هم در سالنامه بگنجانند تا به‌این نتیجه برسند. ولی ما دیدیم که بیشینه مدّت مجاز فقط پنج ماه بود. از این رو من گمان می‌کنم که اندیشه‌ی کبیسه کهنه‌تر از یزدگرد یکم است و پیش از او به‌کار گرفته می‌شده است. ولی شاید کهنه‌تر از زمان ساسانیان نباشد. به‌هر صورت دستکاری یزدگرد یکم در سالنامه باید بزرگترین و دانسته‌ترین دستکاری‌هایی باشد که در آن روزگار انجام گرفته است.

جشن کبیسه‌ی یزدگرد نباید در پایان پادشاهی او یعنی روزگاری که وی از هر سو

گرفتار نفرت شده و به‌همه‌ی جهان بدبین شده بود، برپا شده باشد. آن روز مطمئناً هیچ رغبتی نداشت که در کاخ خود انبوهی از مردم را گرد هم آورد، مردمی که به‌آسانی می‌توانستند برای کشتن او از فرصت استفاده کنند. به‌عکس می‌توان چنین پنداشت که وی در آغاز پادشاهی خود به‌این کار بزرگ دست زد. این فکر چندان هم با «والااندیشی» μεγαλοφ οσύνη که پروکپ در سال‌های جوانی به‌او نسبت می‌دهد ناسازگار نیست. سال ۴۰۱ به‌ویژه برای این کار سازگار است.

تقریباً بدیهی است که یک چنین تغییر قاطع در تاریخ باید که با حساب‌هایی که برای عمر گیتی می‌شده است در رابطه باشد. بیرونی به‌ما آگاهی می‌دهد (آثارالباقیه ص. ۴۵ سطر ۱۲-۱۱) که به‌گمان ایرانیان کبیسه‌ی زردشت، هنگام ظهور او برگزار شده بوده، و آن به‌این مقصود بوده است که نظم زمان را به‌همان‌گونه‌یی بازگردانند که در اصل آفرینش بود. کار بزرگ کبیسه‌ی یزدگرد نیز به‌همین منظور بود. جای شگفتی نیست، وقتی درباره‌ی این پیش آمد می‌گفتند: زمان زردشت بازگشت، هزاره‌ی او به‌پایان رسید و هزاره‌ی هوشیترِ رهاننده فرا رسید، به‌پادشاه جوان به‌عنوان نماینده‌ی حاضر و پیدای زمان هوشیتر خوش‌آمد می‌گفتند و بدین‌گونه به‌یاری دوره‌ی سلوکی ۱۰۰۰ سال به‌عقب را حساب می‌کردند و به‌سال ۲۸۸ (پیش از اسکندر) به‌عنوان آغاز هزاره‌ی زردشت رسیدند.

ولی پادشاه جوان در زمان بعد چهره‌ی هوشیتری نیافت. آغازگرِ زمان نیکبختیِ پیش‌بینی شده نشد، بلکه یک بَزَک‌کَرْ، یک گناهکار، ازگونه‌یی شد که طبق معمول، پایان هر دوره را با آن اعلام می‌کنند. بهرام گور، که بر ترکان پیروزی یافته بود، چهره‌ی نمادین بهتری برای هزاره‌ی تازه بود. از این رو موضوع از دید دیگری بررسی شد. جشن بزرگ کبیسه‌ی سال ۴۰۱ را نمی‌شد انجام نشده پنداشت، ولی آن را بستگی دادند به‌بازگشت هزار ساله‌ی زمینی زردشت. با اندکی خیال‌پردازی می‌توان انگاشت که یزدگرد یکم اکنون نشان دهنده‌ی نیروهای پلیدی بود که قصد جان پیامبر جوان را داشتند. از آنجا که ظهور زردشت هنگامی روی داد که وی در ۳۰ سالگی به‌رسالت برانگیخته شد، بهتر چنین دیدند که آغاز هزاره‌ی او را ۳۰ سال پس‌تر به‌جای پیش‌تر قرار دهند، یعنی سال ۲۵۸ «پیش از اسکندر». بدین‌گونه هزاره‌ی او به‌سال ۴۳۱ پایان پذیرفته و بهرام گور

توانسته است به‌عنوان چهره‌ی نیکبختی زمان هوشیتر مورد شادباش قرار گیرد.

با احتیاط هر چه بیشتر درباره‌ی جزئیات فکر می‌کنم بتوان شمار ۲۵۸ را به‌عنوان بخش بنیادین و دربرگیرنده‌ی مسئله بازگشتِ زردشت تعبیر کرد که در رابطه با کبیسه‌ی بزرگ یزدگرد پدید آمده است و زیر تأثیر پادشاهی وی و جانشینش پرداخته شده است. این شمار برای تاریخ یزدان‌شناسی ساسانی اهمیّت ویژه دارد؛ با زردشت تاریخی هیچ ارتباطی ندارد.

امّا با این ترتیب ما هر گونه نقطه‌ی آغازی را برای تعیین زمانی که زردشت ظهور کرده و در کار بوده است از دست می‌دهیم. هر گونه کوششی که تاکنون از راه پیوند دادن و ترکیب واقعیّت‌های خاص و بهره‌گیری از نشانه‌هایی برای به‌دست آوردن نقطه‌ی اتّکا انجام شده است بی‌نتیجه مانده است. موادّ موجود برای استدلال تاریخی بسنده نیست. ادوارد مایر[1] فرض کرده بود که اهوره مزداه نام خدایی است که زردشت آن را ساخته است، و از این رو اهمیّت بسیار به‌این نکته می‌داد که در متن‌هایی که از زمان آسوربانیپال به‌خطّ میخی نوشته شده، نام خدایی به‌صورت *اَسَّرَ مَزش* به‌چشم می‌خورد، که مرحله‌ی پیشینی تواند بود برای *آهورَ مَزْداه* و نام *مَزدَکو* از زمان سارگُن اشتقاقی است از جزء دوّم نام خدا. نک. واژه‌ی پهلوی *مَزدَک*. وی نتیجه گرفته است که آیین زردشتی در غرب ایران در همان سده‌ی هشتم پیش از میلاد گسترده شده بوده است، ولی دیرترین زمان ظهور زردشت پیرامون ۱۰۰۰ ق.م. بوده است. ر. *پتازونی* R. Pettazzoni[2] پس از او این فرضیه را بیان کرد که یکتاپرستی زردشت بیشتر از دین اسرائیلی متأثر شده بوده و خود که یک مغ بوده، با اصلاحی که رنگ یکتاپرستی دارد در میان مغان شمال غرب ایران در سده‌ی هفتم ق.م. ظاهر شده است. این دیدها و بینش‌ها پایه‌یی ندارند. نام *مَزدَکو* به‌گمان من فارسی نیست بلکه سوباره‌یی است و باید *مَشْتَک*(؟)و خوانده شود[3]. اگر هم *اَسَّرَمزش* همان *آهورَ مزداه*[4] باشد چیزی را درباره‌ی زردشت ثابت نمی‌کند، زیرا دین مزدایی درآورده و پدید آورده‌ی او نیست. این فرضیه که زردشت در ایران غربی اثر گذاشته، می‌تواند تنها بر پایه‌ی زندگینامه‌ی زردشت، که از نظر تاریخی دارای هیچ‌گونه ارزشی نیست، باشد؛ مانند آنچه که در ادبیّات پهلوی و نوشته‌هایی که از این سرچشمه مایه گرفته به‌جای مانده است. هرتل و هرتسفلد به‌این گمان باری سخت پای‌بند بودند که

زردشت در ایران شرقی فعّالیّت می‌کرده است ولی آن ویشتاسپ را که پشتیبان او بوده است با ویشتاسْپَه، پدر داریوش یکم، که در نوشته‌های یونانی *هیستاسْپِس* Hystaspes می‌آید، یکی می‌دانند، و از این رو چنین اظهار نظر می‌کنند که پیامبر چندی پیش از ۵۲۰ ق.م. درگذشته است[۱]. ولی این فرضیه از اینجا مردود شناخته می‌شود که این یکسان دانستن هر دو ویشتاسْپَه غیرقابل تصوّر است؛ به‌این سخن، من در بخش ۷ باز خواهم گشت. تعیین زمان‌های دیگر (بارتلمه[۲]: پیرامون ۹۰۰ ق.م.) احتمال و حدس محض هستند و بیشتر بر بنیاد پنداشت نادرستی از مراحل گسترش آیین زردشتی استوارند. تنها تاریخ قابل اطمینان که از تاریخ باستانی آیین زردشتی باقی می‌ماند سال ۴۸۵ است؛ در آن زمان سالنامه‌ی مزدیسنی را بر پایه‌ی همکردی طرح کرده بودند. بخش بنیادین این همکردی را دین زردشت می‌ساخت. زردشت پیش از سال ۴۸۵ ق.م. می‌زیسته است ـ این تمام آن چیزی است که از نظر تاریخی می‌توان گفت.

این تنها از گونه‌ی دسترسی نداشتن روباه به‌انگور نیست که اکنون ناچار می‌شوم بگویم تمام مسئله‌ی زمان زردشت، پس از آنکه *زمان پیش از آن* را یافتیم، اصولاً دارای اهمیّت نیست. زیرا زردشت بی‌گمان یک شخصیّت تاریخی است، بر این سخن سرودهای گاهان گواهی روشن است؛ در این سرودها زردشت خود در برابر ما ایستاده است. در اینجا تقریباً فرقی نمی‌کند که زردشت خود همه سرودهای گاهان را سروده است یا گویندگان دیگری برای آن پنداشته شود؛ به‌هر حال این سرودها از پیرامون او برخاسته‌اند، و استاد و پیرامونش را به‌ندرت می‌توان در مشرق زمین از هم جدا کرد. ولی این شخصیّت تاریخی در میان محیط و ملّتی فعّالیّت می‌کند که در آن تاریخ وجود ندارد و از این نظر پیش از تاریخ است، چنان‌که او خود دارای درکی از تحوّل تاریخ خود در درازای زمان نبود، و ملّت‌های دیگر هم که دارای درک تاریخ بوده‌اند به‌آن توجّه نکرده‌اند. طرح مسئله از نظر زمان‌شناسی در اینجا اهمیّت خود را از دست می‌دهد.

زندگی‌نامه‌ی زردشت که از زمان ساسانیان در کتاب هفتم دینکرت آمده، و چندین بار من از آن یاد کردم، و برمی‌گردد به متن‌های گم شده‌ی اوستایی، دارای هیچ‌گونه معنایی به‌عنوان یک سرچشمه‌ی تاریخی برای آگاهی ما از زندگانی زردشت نیست. این زندگی‌نامه سر تا پا افسانه و داستان است. بخشی از موادّ داستانی آن بی‌گمان از

سرودهای گاهان گرفته شده و بر بنیاد گزارش‌های دینی این سرودها است. بدبختانه این مجموعه‌ی داستانی دینی رنگین تاکنون هنوز موضوع گونه‌یی بررسی مرتب که بی‌گمان شایسته آنست[۱]، قرار نگرفته است. نام‌ها برای پژوهش تاریخی از اهمیّت ویژه‌یی برخوردارند. در درجه‌ی نخست این نام‌ها از اوستا گرفته شده است ولی نام‌های دیگر هم یاد می‌شوند که یک تأثیر باستانی و تا اندازه‌یی اصلی به‌جای می‌گذارند. در میان نام‌های جغرافیایی گاهی نام‌هایی دیده می‌شود، که شاید بتوان به‌عنوان بازتاب ضعیفی از رسم محلّی زردشتی ترسیم کرد. ولی از اینها که بگذریم باید از نتیجه‌گیری‌های بسیار گسترده از این مواد پرهیز کرد. بنا بر سنّت ساسانی ما در زردشت دوغذوا از ری برخاسته بود؛ پدرش پُئوروشَسْپَه از آذربایجان بود[۲]. یک گزارش ساسانی ری را زادگاه زردشت یاد می‌کند. از آنجا که همراه این گزارش یک روایت یونانی -رمی، می‌گوید که زردشت در بلخ به‌کار رسالت خود پرداخته، پاره‌یی از پژوهندگان به‌این گمراهه کشانده شدند که پندارند زردشت در ایران غربی به‌دنیا آمد، ولی از آنجا رانده و به‌سوی شرق یعنی بلخ روانه شده است، و اینجا ویشتاسپ شاه او را پذیرا شده به‌او پروانه‌ی تبلیغ آن دین را داده است[۳]. ولی همه‌ی اینها هنگامی با هم سازگار خواهند شد که همراه آنها این را نیز بشنویم که زردشت در آذربایجان یا دقیق‌تر در شهر شیزکنار دریاچه‌ی ارومیه[۴] زاده شد، و میهن اوستایی او اَئیریَنَم وَئیجَهْ، فم. اِیران وِیج، در این مرز و بوم تعیین می‌شود، هر چند بنا بر اوستا این نقطه باید در بخش شمالی سرزمین‌های سُگدیانَه و مَرگیانَه قرار گرفته باشد[۵]. آنچه از این یادداشت‌ها می‌آموزیم، تقریباً آشکار است: ما در اینجا قطعه‌یی از تاریخ آیین و گسترش دین زردشتی را به‌دست آورده‌ایم. پس از این بر سر این سخن باز خواهم گشت. این جایگاه‌ها مقدّس نشدند که شخصیّت‌های تاریخ مقدّس به‌راستی گونه‌یی وابستگی با آنها داشتند، بلکه از این رو با این نقاط پیوستگی یافته‌اند که این نقاط مراکز آیین و تبلیغ بود و نیازمند پرتو تاریخ مقدّس برگرداگرد خود.

این برداشت اساطیری زردشت را از پرتو وجود اُیدُکسوسِ کنیدوسی می‌توانیم تا میانه‌ی سده‌ی ۴ ق.م. به‌بعد بررسی کنیم. همه‌ی نوشته‌های ما برای این برداشت افسانه‌یی از ایران غربی سرچشمه گرفته‌اند. چنان‌که پیداست داستان زردشت در اینجا یعنی در غرب ایران هیچ‌گونه پیوندی با روایت محلّی نداشته است. اگر چنین بستگی و

پیوند وجود داشت چهره‌ی زردشت بی‌گمان از نشان‌های تاریخی و واقعی برهنه نبود، چنان‌که اکنون در داستان‌های عادی چنین می‌باشد. به‌یاد آوریم که رسم محلّی فلسطینی چه اندازه برای دین یهود و مسیحیت دارای ارزش و معنا است. جا یا جاهایی که داستان‌های زردشت پرداخته شده، باید از خاستگاه زردشت فاصله‌ی بسیار داشته باشد. آفرینندگان داستان زردشت هیچ‌گونه پیوندی با جولانگاه هستی زمینی پیغمبر نداشتند و چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانستند.



پس از اینکه ما از کار گمراهه‌های افسانه‌ی زردشت پرداختیم، سرانجام در کمال واقع‌بینی در برابر زردشت تاریخی قرار می‌گیریم. آیا می‌توانیم به‌سیمای او دسترسی یابیم و گونه‌یی روشنایی درباره‌ی جهانی، که در آنجا در کار بوده به‌دست آوریم؟

یگانه سرچشمه‌یی که برای شناخت زردشت تاریخی می‌توانیم بررسی کنیم سرودهای گاهان است. ولی این سرودها عموماً بسیار تاریک و به‌سختی تعبیر پذیرند، این سرودها پیرامون زمینه‌های دینی می‌گردند و ما را بدون هیچ‌گونه روشنگری در میان اوضاع واقعی و پیش‌آمدهایی قرار می‌دهند که شنوندگان آن سرودها در آن روزگار به‌هیچ‌گونه آگاهی درباره‌ی آن نیاز نداشتند. ولی ما تنها با حدس و تقریب می‌توانیم آنها را بازسازی کنیم. همان اشاراتی را هم که هنگام مرور سطحی گمان می‌کنیم که دریافته‌ایم دشوار است، و در پاره‌یی جاهای مهم غیرممکن است که رشته‌های پراکنده را به‌صورت یک تصویر روشن گرد آوریم. با اینهمه می‌توانیم چیزهایی در این باره بگوییم.

زردشت [زَرثوشترَ Zaraθuštra] از خانواده‌ی سْپیتَمَه است، یعنی نیای بزرگ اوسْپیتَمَه بود؛ نام پیامبر همراه با نام این نیای بزرگ در یسن $۲۹_{۸}$ و $۴۶_{۱۳}$ و $۵۱_{۱۱ و ۱۲}$ و $۵۳_{۱}$ یاد می‌شود. در میان بستگان خانواده‌ی سْپیتَمَه همچنین مَیْدیوُی ماه [Maidyōi.māŋha] $۵۱_{۱۹}$ می‌آید، و در یسن $۵۳_{۳}$ «پُئوروچیستا از خانواده سپیتَمَه، کوچکترین دختر زردشت» دیده می‌شود. همین بند که گذشت می‌گوید که او از هَیچَت اَسْپانا است، یعنی او از هَیچَت اَسْپَه پدید آمده است، و در یسن $۴۶_{۱۵}$ پیامبر دودمان خود

را مخاطب قرار می‌دهد «شما فرزندانِ هَیچِت اَسْپَه و سپیتَمَه». پس هَیچَت اَسْپَه نام یکی از نیاکان است و در واقع نام پدر همان شاخه از خانواده‌ی سپیتَمَه است که زردشت هم از آن خانواده است. نوشته‌های بعدی نسب نامه‌ی بلند بالایی از دودمان سپیتَمَه می‌دهند که نسب زردشت را تا به‌پادشاه افسانه‌یی، منوشچِهر، می‌رساند؛ من این نسب نامه را کنار می‌گذارم، زیرا از ساخته‌های بعدی است. از پدر و مادر زردشت در گاهان نامی برده نمی‌شود. ولی در اوستای نوین یاد می‌شوند؛ پدرش پُئوروشَسْپَه نام دارد مادرش دوغذُوا[۱] و این نام‌ها به‌خوبی می‌توانند وجود خارجی داشته باشند. نام زردشت[۲] به‌نظر می‌آید که نام کاملاً عادی آن روزگار باشد و از افسانه چیزی نداشته باشد؛ معنای آن «آن که شترانش زَرَتْ هستند» می‌باشد و واژه‌ی زَرَت ـ بیشتر به‌معنای صفت خوبی برای شتر می‌تواند باشد تا معنای «پیر» که از نظر ریشه به‌این واژه داده‌اند. وی پیشوای دینی (زَئوتَر=هندی: hotar) تیره‌ی خویش است، یسن $۳۳_{۶}$؛ بنا بر یسن $۴۶_{۱۵}$، همگی این دودمان پیشه‌ی پیشوایی دینی داشتند، یا کارهای مقدّس را به‌عهده داشتند.

زردشت از تیره‌یی از پرورش‌دهندگان چارپا پدید می‌آید که گرانمایه‌ترین چارپای آنها گاو است، و جز این شتر و اسب هم دارند. این تیره ظاهراً باشنده است و دارای سازمان اجتماعی استواری است؛ امّا در گاهان اشاره‌یی به‌این نیست که این تیره دارای کشاورزی به‌معنای امروزی خود بوده است ـ و این به‌این معنا نیست که به‌چراگاه‌ها درست رسیدگی نمی‌کردند؛ اشاره‌یی به‌این موضوع به‌نظر من در آخر بند یسن $۴۴_{۲۰}$ موجود است: «نه، اینان پیشاب به چراگاه آنچنان نمی‌ریزند که او را (یعنی گاو را) به‌وسیله‌ی اَشَه یاری کنند». فرهنگ شهری در هیچ جا قابل اثبات نیست، اوضاع سیاسی به‌کلّی ابتدایی است. گاهان دارای کوچکترین اشاره‌یی به‌یک سازمان کشوری، که این تیره همچون عضوی در آن گنجانده شده باشد، نیست. تنها چیزی که ما از این متن‌ها می‌توانیم به‌دست بیاوریم، ذکر پادشاهانِ تیره یا سالار تیره است که عنوان کَوی دارند، و این تنها عنوان رهبری است که در اوستای نوین به‌طور همگانی به‌کار می‌رود[۳]. اینان بیشتر به‌صورت جمع نامیده می‌شوند و به‌عنوان دشمن سرسخت زردشت آشکار می‌شوند. همچنین *کَرَپَنْ‌ها* که با اینانند ($۳۲_{۱۵}$، $۴۶_{۱۱}$؛ هر دو با هم $۳۲_{۱۲}$، $۵۱_{۱۴}$) و *اوسیج‌ها* ($۴۴_{۲۰}$). مقصود از این هر دو گونه گروه که یاد شدند بی‌گمان دو گروه از

پیشوایان دینی مختلف یا به‌احتمال بیشتر دو خانواده‌ی روحانی[۱] هستند و مقصود از کوی‌ها هم ناچار همان شهر یاران این پیشوایان دینی یا سران تیره با وظایف دینی خاص است. در هند کَوی به‌معنای «پیشگو، شاعر» است و یک چنین کسی نزد آریاییان باستان همواره با اجرای مراسم دینی در پیوند بود. تنها یک کَوی است که به‌نام خوانده می‌شود، که او طرفدار و پشتیبان زردشت شد، یعنی کَوی *ویشتاسپَه* ($۲۸_{۷}$، $۴۶_{۱۴}$، $۵۱_{۱۶}$، $۵۳_{۲}$).

طبیعی است که ما پروا نداریم ادّعا کنیم نوع اجتماعی که نماینده‌ی تیره‌ی زردشت است برای ایران غربی بیگانه بود، ولی شرایط دیگر موضوع را از پیش بسیار غیرمحتمل می‌کنند تا ما بتوانیم آن را از آنجا بپنداریم. ایران غربی همیشه در کانون یا نزدیک کانون سیاست بزرگ آسیای پیشین قرار داشت، آسوریان و بابلیان بسیار زود به‌ایران دلبستگی ژرف پیدا کرده بودند، و در جنوب غربی سازمان سیاسی کشور نیرومند ایلام قرار داشت. در دوره‌ی آسوری پسین و در دوره‌ی بابلی نوین، در این بخش فرمانروایان مهمّ ماد می‌نشستند. یک ردّ پا هم از همه‌ی اینها در گاهان نیست، همچنین از نیروی هخامنشی نیز اثری نیست و با اینهمه به‌دشواری می‌توان پنداشت که این نیروهای سیاسی برای تیره‌های شبانی ایرانی ناشناخته مانده باشد، هر چند که این تیره‌ها هنوز هم برای انجام کارها و آیین‌های دینیِ خود وقت بسیار صرف می‌کردند. دست کم در همه وقت باجگیرانِ نیروهای بزرگ وجود داشتند که به‌این شبانان درس سیاسی بدهند. از این گذشته فرمانروا در غرب ایران *خْشایَثیَه* است، که در فارسی نو به‌صورت *شاه* در آمده، و این واژه‌یی است که در اوستا چنان بیگانه است که کَوی در ایران غربی باستان.

هرگاه بر اینها این نکته نیز افزوده شود که یک روایت محلّی اصلی از زردشت در غرب ایران وجود ندارد - جاهایی که در افسانه‌های غربی تعیین شده از رویدادهای زندگی او به‌دلیل نامعیّن بودن و پراکندگی آنها میان نقاط بسیار دور از هم، نشان می‌دهد که اینها ساختگی هستند -، آنوقت باید اصولاً انجمن دینی گاهانی و خاستگاه زردشت را در شرق جستجو کرد[۲].

امّا چون گاهان هیچ‌گونه آگاهی به‌دست نمی‌دهند، باید به‌این مشکل از بی‌راهه و غیر مستقیم نزدیک شد.

زبان هیچ پایگاه استواری به‌دست نمی‌دهد. زبان گاهان بی‌اندازه کهنه است و

می‌توان آن را به‌عنوان کهن‌ترین نمونه‌ی زبان‌های آریایی که تاکنون می‌شناسیم شناخت. این زبان به‌زبان ودایی هندی باستان به‌اندازه‌یی نزدیک است که گویی باید چنین بپنداریم مردی از گروه گاهانی می‌توانست منظور خود را به‌مردی از محفل‌های ریگودا بفهماند. برای کهنگی متن‌ها از ویژگی دیرپای زبان گاهان نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد، زیرا شتاب دگرگونی یک زبان بسیار متفاوت است. زبانی ممکن است در نتیجه‌ی جداافتادگی محلّی یا فرهنگی در یک سرزمین در یک دیدگاه پایدار بماند، و زبان‌های خویشاوند پیرامون آن سرزمین آن دیدگاه را مدّت‌ها پیش پشت سر گذاشته باشند. از این گذشته زبان شعر و دین همیشه یک نقش کهنه‌یی بر جای می‌گذارد که زبان گفتگوی همسان آن، آن نقش را ممکن است نداشته باشد. ولی اگر ما بتوانیم تشخیص دهیم که تا چه اندازه ما با زبان شرق یا غرب ایران سر و کار داریم می‌تواند این موضوعْ مهم باشد. بدبختانه آگاهی‌های ما از کهنه‌ترین تاریخ گروه‌های زبانی ایرانی، برای آنکه بتوان در این باره یک اظهار نظر خاصی کرد، بسیار نارسا و فرضی است. ناگفته نماند که فرق میان زبان ایرانی غربی و شرقی به‌نظر می‌رسد در مرحله‌ی آغازین چندان برجسته نبوده است. چند ویژگی در روایت تلفّظ ایرانی غربی گاهان که در آن رعایت امانت شده است، هر چند با تحوّلات واج شناسی در ایران غربی یکی نمی‌شوند، با اینهمه به‌نظر من بدون تردید نشانی از سرزمین زبانی ایران غربی می‌دهند[۱] برای زبان اوستای نوین هم به‌نظر نمی‌رسد که بتوان خاستگاه ایران غربی را ادّعا کرد[۲].

ولی همه‌ی آنچه که تاکنون یاد شد تنها استدلالی است بر پایه‌ی خاموشی و بس، و یا آگاهی‌های بسیار غیرقطعی می‌دهد، که نباید آن را یک دلیل مطمئن پنداشت. زمینه‌ی استوار هنگامی به‌دست خواهیم آورد که نقطه‌ی آغازی در بازشکافی گاهان از نظر تاریخ دینی بیابیم. این سرودها از آغاز تا انجام بازتابنده‌ی پیکار سنگینی میان دو شکل دینی می‌باشند، از یک سو نبرد زردشت و انجمن دینی او که آشکارا میراث پدران تیره‌ی او را عرضه می‌کند، از دیگر سو آیینی دیگر که در زندگی اجتماعی و دینی تیره زیانگرانه دست انداخته و والاترین پشتیبانان آن آیین، *کَوی‌ها*، *کَرْپَن‌ها* و *اُوسیج‌ها* هستند. مهم‌ترین عامل در این آیین آشامیدن نوشابه‌ی مستی‌آور آریایی باستان، هَئومَ (soma نزد هندیان) است، همراه با کشتار و خوردن گاو در جشن‌های قربانی لجام گسیخته‌ی شبانه

(۳۲$_{۱۲-۱۴}$، ۴۴$_{۲۰}$، ۴۸$_{۱۰}$).

نخستین وظیفه‌ی ما کوششی است در این راه که ویژگی‌های رقیب را دریابیم و آنها را در پیش چشم داشته باشیم. اینجا زردشت خود به‌یاری ما می‌آید. او در هنگام پیوستن با تیره‌ی دیگر که نقطه‌ی اوج تأثیرش به‌صورت مرد دین‌آور مشخّص می‌شود و والاترین سندش یسن ۴۶ است، از مفاهیم و اصطلاح‌های دینی بسیار بهره می‌گیرد، که آشکارا از واژگان دوستان نوین گرفته شده، و دارای هم‌آهنگی باکاربردهای زبانی است. این اصطلاح‌ها و مفاهیم از یک محفل دینی بومی است، که مهم‌ترین سند آن برای ما میثره یشت (مهر یشت، یشت ۱۰) است. از همین محفل دینی هستند آن رسم‌هایی که زردشت در تیره‌ی خود با آنها در نبرد است. پس هنگام داوری درباره‌ی رسمی که زردشت با آن در نبرد بوده باید نخست درباره‌ی جهانِ باورها و پنداشت‌های مهر یشت در جستجوی روشنی بود. از این رو ما در آغازِ کار به‌بازشکافی آن می‌پردازیم و سپس در برابر آن، دینِ انجمن گاهانی را قرار می‌دهیم، بدان‌گونه که هنگام ظهور زردشت باید پدید آمده باشد، و بدان‌گونه که از پیام‌های او می‌توان دریافت. از این راه یک گام بزرگ به‌گشودن دشواری تعیین خاستگاه گاهان نزدیک می‌شویم؛ می‌توانیم جایگاه مهر یشت و در نتیجه جایگاه دینی را که بر ضدّ دین زردشت در کار است به‌روشنی تعیین کنیم؛ بدیهی است که این دین چندان از گروه گاهان نمی‌تواند دور افتاده باشد. موادّ دیگر برای روشن کردن مسئله را پس از این در اشارات اندک اوستا درباره‌ی چگونگی پیام زردشت می‌یابیم.

بخش ۳

دین اجتماعی ایران باستان

۱ـ انجمن دینی میثره

پیش از این (ص ۴) یادآور شدم که بخشی از سرودهای دینی اوستایی به‌نام یَشْتْ خوانده می‌شود. این واژه اسم مفعول مجهول از ریشه‌ی یَزْ- است که در همه‌ی سرزمین ایران برای «نیایش یک خداوند» به‌مفهوم پرستشی و آیینی آن به‌کار می‌رود و در گاهان هم دیده می‌شود. ولی مفهوم یَشْتْ اختصاص به‌کاربرد زبانی زردشتی به‌معنای ویژه‌ی آن ندارد، بلکه پس از زردشت در میان پیروان او رسمیّت پیدا کرد؛ یعنی هنگامی که این گروه بسیاری از آیین‌های نوین را در خود جذب کرد، پاره‌یی از آنها را خود پیامبر هم نمی‌شناخت. هسته‌ی اصلی سرودهای دینی یشت‌ها گروهی از متن‌های کهن هستند، که از راه تلفیق در گنجینه‌ی آیین زردشتی گنجانده شد[1]. و از آنجا که این سرودها عموماً به میانجی دین زردشتی به‌دست ما رسیده‌اند همواره دارای بخش‌هایی از آیین زردشتی‌اند

که در آنها اَهورمزداه و پیامبر او زردشت نیایش می‌شوند؛ و از مردم و رویدادهای تاریخ مقدّس سخن به‌میان می‌آید. ولی در این بخش‌ها متن‌های کهنی گنجانده شده است که در آنها خداوندان دیگری در درجه نخست اهمیّت قرار گرفته‌اند و اهورمزداه کاره‌یی نیست، از زردشت هم نشانی نه. در دوره‌های بعدی زردشتیان کوشیده‌اند با دست خود متن‌های یشتی برای خداوندان ویژه‌ی خود بسازند. این متن‌های یشتی دست دوّم تا اندازه‌یی از موادّ عامیانه کهن بهره گرفته‌اند ولی به‌طور کلّی از شکل ناقصی که دارند آشکار می‌شود که زمان واقعی سرودن یشت‌ها سپری شده بوده است.

یشت دهم، یعنی میثره یشت (پهل میهر یَشْتْ) همه‌ی ویژگی‌هایی را که برای یشت‌های اصلی کهن نشان‌های شناسایی به‌شمار می‌روند داراست. این یشت دارای پوششی از آیین زردشتی است، که ستایش میثره را به‌فرمان و دستور بالاترین خدا و آفریدگار، اهورمزداه می‌داند، و طبق معمول زردشت را میانجی این فرمان می‌شناساند. مهر یشت دارای افزوده‌هایی است به‌زبانی نارسا و خاستگاهی بدون تردید زردشتی. ولی هسته‌ی مرکزی این یشت به‌زبان درست و بی‌کاستیِ ایرانی باستان پرداخته شده است و یکسره خاستگاه دیگری دارد. این یشت به‌آیین خدای میثرَه [Miθra]، (پهل: میهر) پیشکش شده است، یعنی به‌یکی از خداوندان ایران باستان که در هندی ودایی زیر نام هندی باستان خودش میتْرَه شناخته و پرستیده می‌شد. این متن‌های کهن سرشار از نیروی شعری و زیبایی است و از جمله‌ی بهترین فرآورده‌های شعری آریایی باستان به‌شمار می‌رود، از این گذشته این متن‌ها روزنی از جهان اجتماعی سیاسی و دینی به‌روی ما باز می‌کنند.

این متن‌ها دارای آن چیزی هستند که بدبختانه آنها را در بیشتر بخش‌های اوستا نمی‌یابیم: یک دورنمای جغرافیایی روشن از جمله بخش یا کرده‌ی چهار در اینجا چنین آغاز می‌شود (بندهای ۱۶-۱۲):

«میثره را نیایش می‌کنیم، آنکه دارای میدان‌های فراخ است، سخنش راست است. چون به‌نبردگاه درمی‌آید[۱]، هزار گوش خوش ساخته، ده هزار چشم، بلند، به دورها و به‌همه سو نگرنده، زورمند، کسی که هرگز نمی‌خوابد و پیوسته بیدار است.

آنکس که نخستین یَزَتَه (خدای سزاوار نیایش) آسمانی بر فراز کوهستانِ هَرا، پیش از خورشیدِ جاودانه با اسبان تندرو می‌آید؛

نخستین کسی که بر بلندی‌های زیبای آراسته به‌زر می‌نشیند و از آنجا، سرشار از بیشترین نیرو، بر سراسر سرزمین آریایی می‌نگرد.
آنجا که فرمانرواهای دلیر (=sāstārō) حمله‌های بسیار می‌آرایند،
آنجا که کوه‌های بلند با چراگاه‌های بسیار و آب فراوان گاو را .... (θātairō معنای آن روشن نیست) می‌بالانند؛
آنجا که دریاهای ژرف با آب‌های پهن گسترده می‌شوند.
آنجا که رودهای قابل کشتیرانی با امواج خروشان در شتابند به‌سوی *ایشکَتَه* و *پُئوروتَه*،
به‌سوی *مُئورو* و *هَرُیوَه*، به‌سوی چراگاه سُگدیانه و خواریزم.
به‌سوی اَرزَهی و سَوَهی... سرزمین چراگاهی که خورشید بر آن تابیده، به‌چراگاه درمان‌بخش، میثره، می‌نگرد که پرنیرو است.
آنکه همچون *یَزَتَه‌ی* آسمانی بر سراسر (هفت) بخش زمین می‌رود، در حالی که درخشش نیرو را می‌بخشد.
آنکه همچون *یَزَتَه‌ی* آسمانی بر سراسر (هفت) بخش زمین می‌رود، در حالیکه شهریاری می‌بخشد، برای آنان پیروزی را به‌دست می‌آورد، برای هم‌آیین‌های پارسایی که او را با آشامیدنی نیایش می‌کنند، آگاه از نظم راست.»

سُگدیانه سرزمینی است پیرامون سمرقند میان آمودریا و سیردریا (جیحون و سیحون امروز)، خوارزم باستان سرزمینی است در آخرین بخش رودخانه‌ی آمودریا، در سمت دریاچه‌ی آرال، خیوه‌ی امروز، مُئورو همان مرو است و در هَرُیوَه سرزمینی نهفته است که در دوره‌ی باستان آن را به‌نام اَریَه می‌شناختند و این نام تا به‌امروز در نام شهر هرات بر جای مانده است، ایشکَتَه و پُئوروتَه نام‌های کوهستان‌هایی هستند که آگاهیِ دیگری درباره‌ی آنها نداریم. شاید بتوان آنها را در توده‌ی غربی زنجیره کوه‌های هندوکش یافت.

دشواری ویژه بر سر نام‌های اَرزَهی و سَوَهی است. جغرافیای افسانه‌یی اوستا جای آن را غربی‌ترین و شرقی‌ترین کَرشوَرْ (=کشور) یا اقلیم می‌داند، زمین به‌این هفت بخش تقسیم شده است. در میان این هفت کشور خْوَنی‌رَثَه قرار گرفته، در شمال وُئورو بَرشْتی، و در جنوب فْرَدَذَفشو و ویدَذَفْشو قرار گرفته است. در اینجا بی‌گمان با نام‌های جغرافیایی کهنی برای بخش‌ها یا کشورهایی سروکار داریم، که وضعیّت اصلی آنها یکسره به‌فراموشی سپرده شده و به‌قلمرو افسانه درآمده بوده است. در متنی که پیش از

این یادکردیم پس از اَرزَهی و سَوَهی همه‌ی گروه کشورهای معمولی گنجانده شده است ولی شکل غیرشعری آن نشان می‌دهد که اینها از افزوده‌های بعدی هستند، با اینهمه من گمان می‌کنم واژه‌های «به‌سوی اَرزَهی و سَوَهی» (avi arəzahi savahi) از متن اصلی یشت‌ها هستند. از یک‌سو خود این جمله یک بیت شعر درست و کامل است، و از سوی دیگر به‌نظر من چنین می‌نماید که این یشت نمونه‌یی است برای اینکه اَرِزَهی را به‌معنای یک نام جغرافیایی راستین به‌ما بنمایاند. واژه‌ی اَرزَهِ که در بند ۸ دیده می‌شود، به‌نظر من صورت بد نوشته شده‌ی واژه‌ی اَرِزهی است (که در بسیاری از دستنویس‌ها به‌صورت نسخه بدل ضبط شده است) و نباید آن‌را از ریشه‌ی مفروض -arəzah-=arəza* «زد و خورد[1]» دانست: «(میثرَه) که برای او دَهیوپدها قربانی می‌کنند، هنگامی که به‌سوی اَرزهی سرازیر می‌شوند، در برابر سپاهیان تشنه به‌خون...» مقصود از اَرزَهی در اینجا باید سرزمینی باشد که در غرب واحه‌ی مرو جای دارد. شاید سرزمینی کوهستانی باشد پیرامون دریای مازندران. سَوَهی هم بدین‌گونه سرزمینی است که باید آنهم کوهستانی باشد، در شرق ایران.

پس در برابر دیدگان ما سرزمینِ آریایی هرات و کوهستان پاژُپامیسوس Paropamisus در جنوب تا واحه مرو و شبکه‌ی رودخانه‌های پیوسته بدان، گسترده می‌شود و پیوسته روبه‌گسترش است و حوضه‌ی پرتوان جیحون تا دریاچه‌ی آرال را دربرمی‌گیرد، و در دشت‌های ترکستان در سمت سیحون پایان می‌پذیرد و ما به‌طور قطع در ایران شرقی قرارگرفته‌ایم.

یکی دو نکته درباره‌ی اوضاع اجتماعی و سیاسی را می‌توانیم از متن دریابیم. جامعه به‌گونه‌ی پدرسالاری سازمان داده شده؛ بنیاد آن خانواده است، و بر بستگی خویشاوندی یکان‌های دربرگیرنده‌تری ساخته می‌شوند. یکان بنیادی (خانه) (نمانه -nmāna) به‌وسیله‌ی یک «خانه سالار» (نمانَه پَتی -nmānapati=خانه‌بُد) اداره می‌شود، پس از آن «تیره» می‌آید (وِیس -vis)، که آن‌را یک «تیره سالار» (وِیسَه پَتی visapati=ویس‌بُد) اداره می‌کند، پس از آن قوم (زَنتو -zantu=زند) می‌آید که به‌وسیله‌ی یک سالار قوم (زنتوپتی zantupati=زندبُد) اداره می‌شود، و سرانجام کشور (بخش، دهیو dahyu) است که به‌دست یک کشور سالار (دهیوپتی dahyupati=دِهبُد) اداره می‌شود. این

سازمان در سراسر اوستا دیده می‌شود. جای جای در مهریشت بیشتر واژه‌ی شُوِیثره Šōiθra (بند ۷۵) به‌چشم می‌خورد که در گاهان معمولاً به‌معنای زَنْتو به‌کار می‌رود؛ ظاهراً رساننده‌ی قوم به‌معنای یکانِ ساکن است. مفهوم‌های فراگیرتری نیز می‌یابیم که از همه‌ی آنها بیشتر شَیَنَه (-šayana) و شیتی (šiti) است و به‌معنای سرزمین‌های به‌هم پیوسته‌ی بزرگتر است و گویا فراختر از دَهیو باشد. به‌ویژه از نظر پرورش چارپا گمان می‌رود که اصطلاح حل نشده‌ی گَوَه (gava) باشد. این واژه را پاره‌یی یک نام ویژه می‌دانند و پاره‌یی (که به‌گمان من درست‌تر است) نام همگانی[1]. من گمان می‌کنم که این واژه با واژه‌ی گاو (چارپای معروف) بستگی دارد و به‌معنای «چراگاه برای گاوان» است. به‌نظر می‌رسد که برای سرزمین سغد به‌ویژه بیشتر به‌کار می‌رفته، ولی ترکیب گَوَ-شَیَنَه و گَوَ-شیتی را به‌معنای «سرزمینی که چراگاه است، سرزمینی که در آنجا چراگاه است» نیز داریم.

اینکه ساختمان‌های شهرگونه وجود داشته به‌کلّی ناممکن نیست، ولی چیزی که در این راه بتواند رهنمونی باشد کمتر به‌گوش می‌خورد. زندگی از گونه‌ی روستایی است و فرهنگ هم. همه‌چیز رساننده‌ی این معنا است که ما در اینجا و همچنین در گروه‌های گاهانی زردشتی با مردمی چوپان و رمه‌داران گاو سر و کار داریم.

آگاهی جالب از سازمان اجتماعی نسبتاً پیچیده از بندهای ۱۱۶ و ۱۱۷ به‌دست می‌آوریم. در اینجا سخن از میثرَه خدای پیوند و پیمان است. پس از این درباره‌ی آن بیشتر سخن خواهم گفت، در میثره پیوند اجتماعی که میان اعضای یک گروه اجتماعی وجود دارد هستی برونی پیدا می‌کند. از تکّه‌های زیر درباره‌ی همبستگی اجتماعی چنین می‌شنویم:

(۵٦) «بیست برابر است میثره میان دو دوست که از یک سوپتی ذَرنگه suptiδarənga باشند؛
سی برابر است میان دو تن از یک وَرزانَه varəzāna؛
چهل برابر است میان دو تن از یک گَئیثا qaēθā؛
پنجاه برابر است میان دو تن از یک هویاغنَه huyāγna؛
شصت برابر است میان دو نوآموز دینی
هفتاد برابر است میان یک شاگرد و آموزگارش
هشتاد برابر است میان داماد و پدر زن

نود برابر است میان دو برادر
صد برابر است میان پدر و فرزند
هزار برابر است میان دو وابسته به‌یک کشور
ده هزار برابر است میثره‌یی که از آنِ دَئنای مزدیسنی است»

این عبارت آخر افزوده‌یی است زردشتی (درباره‌ی دئنا نک به‌بخش ۴). دیگر اینکه این قطعه ردیفی از گروه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد که در میان آنها هر اندازه که گروه‌ها کوچکتر می‌شوند استواری بستگی اجتماعی افزایش می‌یابد. از همه گسسته‌تر بستگی میان اعضاء یک سوپِتی ذَرَنگَه است ـ و این واژه‌یی است که معنای آن یکسره برای ما ناشناخته است. اندکی استوارتر بستگی میان اعضای یک وَرزانَه است، که بخشی است کمی تنگ‌تر از آنچه پیش از این گذشت. این واژه را هم از راه گاهان می‌شناسیم و چنین می‌نماید که در آنجا پایگاه سوّم، پس از آزادگان و موبدان، باشد. معنای نخستین آن باید «ستورگاه» باشد و سپس یک بخش مرزبندی شده‌یی است که گروه نسبتاً بزرگی را برای گله‌های خود در اختیار داشته است؛ شاید از همه نزدیکتر به‌این معنا گروه روستایی خودمان باشد. در غرب ایران برابر این واژه (وَرْدَنَه) معنای «شهر» را پذیرفته است. بخش بعدی گَیثا است، که با توجّه به‌صورت ظاهر آن به‌معنای مفهوم جامعی است که «جمع موجودات زنده» را می‌رساند. به‌نظر می‌آید که از این اصطلاح همه‌ی موجودات زنده را، که یک مرد دارا بوده است، یعنی نخست چارپا و همچنین بندگان یا خدمتگاران را می‌خواسته‌اند. نزدیکترین برابر آن در جامعه‌ی روستایی «ملک و دارایی» و «خانه‌ی روستایی» است. مفهوم بعدی با واژه‌ی هویاغنه بازگو شده است. معنای این واژه هم بدبختانه روشن نیست، شاید به‌معنای کدخدایی به‌معنای واقعی، یعنی گروهی از مردم با نشیمن‌گاه مشترک است[1]. می‌توان چنین پنداشت که ردیف سوپِتی ذَرَنگه ـ ورزانَه ـ گَیثا ـ هویاغْنَه در جامعه‌ی چوپانی تقریباً برابر است با بخش ـ دهکده ـ خانه ـ هم‌خانه، در جامعه‌ی روستایی خودمان. پس از این ردیف‌ها می‌رسیم به‌پایه‌های روحانی و مردان دینی که پیوستگی درونی آنها شاید باز هم استوارتر بوده است. اینجا میان هاوِیشْتَه، یعنی داوطلب پیشوایی دینی از یک سو و اِیْثریَه دانش‌آموزِ آموزشگاه دینی از سوی دیگر فرق گذاشته می‌شود؛ این واژه‌ی دوّم با واژه‌ی اَیثْرَپَتی aēθrapati یا آموزگار خویشی و بستگی نزدیک دارد، مانند مُرید و شیخ در محافل

صوفیان اسلامی. پس از اینها گروه‌هایی از خویشاوندان همخون می‌آیند: داماد و پدر زن، برادر، پدر و فرزند، اینها نماینده‌ی نزدیکترین بستگی‌های اجتماعی هستند. آخرین سنگ این ساختمان اجتماعی دَهْیو است. واژه‌های «میان دو دَهْیو» را من بیشتر به «میان دو تن بسته به‌یک دَهْیو» تعبیر می‌کنم و نه «میان دو کشور (بخش)». به‌گمان من در اینجا ما گونه‌یی سلسله مراتب می‌بینیم که در سرزمین ایران معمول بوده است[1]: نخست هر یک از بخش‌هایی که از آنها یک یکان کامل درست می‌شود برشمرده می‌شود، و سپس آن یکان خود به‌عنوان عضو نهایی آن ردیف افزوده می‌شود، برای آنکه خلاصه و پرداختگی آن رسانده شود. از آنجا که یک شخص وابسته به‌یک دَهْیو وابسته به‌همه یا بیشتر گروه‌هایی که پیش از این شمرده شد، می‌باشد، به‌درستی می‌توان گفت که مردم دَهْیو با هزار بند به‌یکدیگر بسته شده‌اند.

همچنین از فرمانروایانی که بر سرزمین‌های بزرگتری فرمانروایی می‌کنند، یعنی بالاتر از دَهْیوپَتی یا کشوردار هستند، سخن می‌رود و این فرمانروایان برتر به‌نام ساسْتَر (بند ۱۴) خوانده می‌شوند. باید یادآوری کرد که شهریاری که به‌نام ساسْتر درگاهان خوانده می‌شود، دشمن و رقیب زردشت است ($۴۶_{۱}$). اتّفاقاً در مهر یشت عنوان کَوی یاد نمی‌شود، ولی این واژه به‌صورت صفت کَوْیَه kaoya و در کنار خوَرنهْ xvarənah می‌آید: «فرّ کَوی». در بند ۱۰۹ از ساتَری سخن می‌رود که بر همه‌چیز توانا است، بر سر هستی‌های پلید می‌کوبد، دلیر و پیروز است، و کیفر دادن می‌داند. شاید در این زمینه با یک سازمان کشوری بزرگتری پیش از هخامنشیان سر و کار داریم، و شاید ساتَرْ نامی است برای فرمانروای این کشور، برابر ایرانی شرقیِ خشایثَه خشایثیا نام در شاهنشاهی هخامنشی[2]. در هر صورت این نکته مهم است که یک ساتَر در انجمن دینی زردشتی با کوی‌ها، کَرَپَن‌ها، جادوگران، افسونگران به‌صورت مکرّر هم‌ردیف می‌شود و با آنان زردشت در نبرد بود. (یسن $۹_{۱۸}$ یشت $۱۳_{۱۳۵}$)، در سنّت زردشتی وی همچنان به‌عنوان دشمن زردشت پیوسته وجود داشته.

نمایی که در مهر یشت در پیش چشمان ما قرار می‌گیرد، نمایی است درخشان و پرشکوه از یک سرزمین آریایی، با سرزمین‌های چراگاهی فراخ، رمه‌های فراوان چوپانان و تیره سالارانِ کوشا و کشتیرانی‌های پرآمد و شد بر روی آمودریا و رودهای واحه‌ی مرو.

امّا ناگهان این نما از گونه‌ی دیگر می‌شود. تیرهایی با پرِّ عقاب از کمان‌های به‌سختی کشیده، به‌پرواز در می‌آیند، نیزه‌های تیز با ضربه‌های کشنده و نیرومند رها می‌شوند، فلاخن‌ها با جهش پرواز می‌کنند، کاردها کشیده می‌شود و به‌سرها می‌خورد، گرزها با ضربه‌های سنگین بر فرق‌ها فرود می‌آیند. یکی از ملّت‌های بسیارِ دشمن، باشنده در آن نزدیکی، مردمی از دشت یا تنگه‌های گذرناپذیر سرزمین‌های کوهستانی، ناگهان بر این سرزمین تاخته است، بر گردونه‌های تیزرو می‌تازد، و در یک آن راه‌ها از کاروان‌های دراز گاو پر شده و با شتاب از چراگاه‌ها رانده و به‌گردونه‌های پیروزگران بسته شده‌اند. اشک از پوزه‌هایشان سرازیر است، در گردنه‌های سرزمینِ راهزنان، در میان کوهستان‌ها کشیده می‌شوند (بند ۳۸).

امّا همیشه وضع این‌گونه دردناک نیست. یک پیکار واقعی برپا می‌شود، و خدای آن سرزمین، میثَره با همراهان خود، به‌رزمگاه درمی‌آیند، آنگاه وضع گونه‌ی دیگری می‌شود. میثره دشمنان را به‌پیش می‌رماند، رَشنو آنها را از سوی دیگر می‌راند؛ سْرَوشَه آنها را از هر سو شکار می‌کند در برابر هر دو خدا و در پیشگاه آن دو با تیره‌بختی نابود می‌شوند (بند ۴۱). اسب‌ها از کشیدن بارهایشان سر باز می‌زنند، از جای خود به‌تاخت پیش نمی‌روند، مرد سوار به‌آماج خود نمی‌رسد. گردونه‌ها باز پس می‌مانند (بند ۲۰). خدای باد که نیز از همراهان میثره است، نیزه‌ها را به‌پیش می‌دمد (ب ۲۱)، و همگی جنگ‌افزارهای پرّان بی‌نیرو بر زمین می‌افتند. خدای شکننده‌ی ایستادگی وِرِثْرَغْنَه (vərəθrayna) که در زمان‌های بعد خدای بزرگ سیاسی ایران است، به‌پیکر یک گراز شتابان با دندان‌های تیز، پا و دُم و فک‌های آهنین به‌پیش میثره می‌آید، و او و نزدیکترین همراهان خدای دلیری (آمَنَنْگْهَه -Āmanaŋha) و خدای مادینه‌ی مردْران (نَیر-هاموَریتی Narya-hamvarti در اصل aNaire-H mavarəiti) ضربه و مشت فرود می‌آورند، و به‌زودی استخوان‌ها و موها و مغز و خون دشمنان میثره درهم آمیخته به‌صورت شُلّه‌یی بر زمین می‌افتند (بند ۷۲-۷۰).

این خدای میثره کیست؟ در سرآغاز این یشت و در چند جا در میان همین یشت این خدا همچون کسی که آفریده‌ی اهورمزداه است نمایانده می‌شود؛ امّا این تنها بیان تصوّر زردشت است از هستی او. تکّه‌های اصلی و کهن جای هیچ‌گونه تردید نمی‌گذارند که او

به‌راستی همچون برترین خدا شناخته می‌شده و اهور مزداه در اصل در این مرز و بوم کاری ندارد. میثره پرنیروترین (سِویشتَه səvišta) موجود در میان آفریدگان است؛ او اَهورَه، سرور، آقا، است (ب ۲۵). در بند ۶۱ به‌عنوان لقب برای او، واژه‌ی دامی داتِم (Dāmi-dātəm) در حالت مفعول صریح می‌آید: معمولاً این واژه را از ریشه‌ی دامی داتَه به‌معنای آفریده می‌دانند، و زردشتی‌ها هم بی‌گمان هنگامی که این بند را می‌خوانده‌اند همین‌گونه توجیه و تعبیر می‌کرده‌اند، امّا گمان من آنست که در اصل واژه‌ی دامی دات یعنی آفریننده بوده و این لقبی است که در وندیداد ۳۵ و ۱۹،۱۵ به اهورمزداه داده شده است. میثره برای پیروانش خدای آفریننده بود.

میثره به‌روشنی رابطه با جهان طبیعت را نشان می‌دهد. او از اَرزَهی یعنی کَرْشْوَرِ غربی می‌آید (نک. پیش ازین ص ۵۵) و به‌سوی خْوَنی رَثَه بالا می‌رود (بند ۶۷)؛ و این همان قلمروی را می‌شناساند که این یشت به‌نام «سرزمین آریایی» می‌نامد. از بالای کوهستان هَرا پیش از خورشید جاودانی برمی‌آید و نخست (یعنی پیش از خورشید) بر بلندی‌های به‌زیور زر آراسته‌ی زیبا می‌نشیند (بند ۱۳)؛ وی پس از فرو رفتن خورشید به‌سوی کُره‌ی زمین می‌آید، سر و تهِ زمین فراخ، گرد و دور مرز را لمس می‌کند، و بر همه چیزهایی که میان آسمان و زمین است می‌نگرد (بند ۹۵). تردیدی نمی‌تواند باشد که میثره در جهان طبیعت در درجه‌ی نخست خدای آسمانِ شب است که به‌زیور ستارگان آراسته است. نام او «سروَر ژرف (رازآمیز)» در بند ۲۵ است: اَهورِم گوفرِم ahurəm gufrəm؛ لقب گوفْرَه در وندیداد ۲۱،۱۳ به ستاره‌ها نیز داده می‌شود. این نظر را لقب‌های آیینی موجود او هم تأیید می‌کنند. او نمی‌خوابد (اَخْوَفْنَه axvafna) و همواره بیدار است (جَغَورْوَهْ jaγavrvah)؛ او هزار گوش دارد، ده هزار چشم، ده هزار دیده‌بان. او به‌اطراف پرِثو-وَئِیذَیَنَه pərəθu.vaēδayana است) و به‌همه‌ی کوه‌ها می‌نگرد - اینها نقطه‌های دید او (وَئِیذَینا vaēδayanā)[1] هستند - هشت یار دارد که دشمنان او را جستجو می‌کنند و راه‌هایی را می‌یابند، که این دشمنان در آن راه‌ها قصد جان میثره را کرده‌اند (بند ۴۵). در نخستین سپیده‌ی بامدادی میثره به‌پیکره‌های بسیاری درمی‌آید و از این راه تن خود را چون ماه تابان زیبا به‌درخشش درمی‌آورد، و چهره‌اش مانند ستاره‌ی تیر (تِیشْتْریَه) می‌درخشد (بند ۱۴۲ و ۱۴۳). گر چه میثره بدین‌گونه با آسمان شب، با ماه آن آسمان، با

ستارگان و سرخی بامدادی پیوند بسیار نزدیک دارد، بستگی او با آسمان روز هم از قلم نمی‌افتد، هر چند در اینجا این پیوند بسیار نامشخّص و کم به‌چشم می‌خورد. گردونه‌ی شکوهمندی که با چهار اسب آسمانی کشیده می‌شود و میثره بر آن سوار است (بندهای ۶۸، ۱۲۴$_{۲۵}$، ۱۳۶) بنا بر همه‌ی توصیفاتی که از آن می‌شود، در اصل همچون گردونه‌ی خورشید انگاشته شده است. در بندهای ۱۴۲، ۱۴۳، که پیداست روایت کاستی دارد، می‌نماید که میثره‌یی که بر گردونه سوار است درست مانند خورشید درخشان نیایش شده است. شکّی نیست که میثره جای جای در ایران همچون خدای خورشید نیایش می‌شده است (نک. بخش ۷). ولی در اوستا این آسمان شب است که در وجود میثره فزونی دارد[1].

امّا میثره پیش از هر چیز یک خدای اجتماعی است. در همین صورت خدای آسمان شب است که این جنبه‌ی اجتماعی او به‌چشم می‌خورد، در شب مردم را می‌پاید. پیروان خود را، دشمنان خود و مردم را زیر نظر دارد. هزار گوش و ده هزار چشم او بیش از هر چیز دیگر به‌این کار می‌آیند. واژه‌ی میثره نامواژه همگانی هم هست و به‌معنای «پیمان» است. دشمنان میثره و پیروانشان میثْرُ دْروگ «پیمان شکن» خوانده می‌شوند. چنان‌که پیش از این گذشت او رشته‌ی پیوند دهنده میان همه‌ی گروه‌هایی که پایداری و هستی اجتماع بر آنها استوار است، یعنی سوپتی دَزِنگه، وَرِزانه و جز آن، می‌باشد. خدای پیمان، میثره، یک پیکره‌ی بسیار کهن آریایی است[2]. میثره خدای پیمان اَذَـُیَمْنَه aδaoyamna «بی‌فریب» است، زیرا که او یَئوخشتی وَنت yaoxštivant، پر از یئُخشتی است. یعنی دارای زیرکی و افسونِ برتر از طبیعت است، چندان‌که این صفت به‌او توانایی می‌دهد که پیمان‌شکنان را ریشه‌کن کند، و فریفتن او را ناشدنی سازد، (بند ۸۲) همو اَرْش وَچَهْ arš.vačah، راست سخن است. کسی است که سخن اثربخش افسونگر در اختیار دارد.

او خدای زندگیِ بسامان و درست است به‌تمام معنا. او خانه برپا نگاه می‌دارد، تیرهای ستونی درها را می‌پاید، به‌چارپا و مردم توانگری می‌بخشد (بند ۲۸) لقب ثابت او وُئورو گَئُیُوتی vourugaoyaoti یعنی سالار چراگاه‌های فراخ است، او چراگاه‌ها را می‌پاید، چون نیایش شود آب‌ها روان می‌شوند، باران‌ها فرو می‌ریزند. رویش و بالش پرنیرو می‌شود (بند ۶۱). او فزونی و چربی، چارپا و فرمانروایی، فرزند و زندگی می‌دهد

(بند ۶۵). هستی خوب، جان خوب، نام نیک، دانایی و خوشی می‌دهد، نظم درست، اَشَه Aša (بند ۳۳) را اداره می‌کند.

میثره خدای قربانی و برترین بخش آیین است. بزرگ خانه، بزرگ دودمان، بزرگ تیره و بزرگ کشور، قربانی‌های خود را با دست‌های کشیده به‌او پیشکش می‌کنند (ب ۸۳، ۸۴). مراسم در این مرز و بوم تنها از آنِ پیشوایان دینی نیست، فرمانده پدرسالار، خود سالار مراسم قربانی خویش است. میثره خود در نیایش خدا حضور دارد و در آنجا می‌نشیند، از قربانی دیدار می‌کند، سرودهای ستایش را می‌شنود و آنها را به گَرُونمانَه garō.nmāna یا خانه‌ی آسمان رهبری می‌کند (ب ۳۲).

میثره به‌درویش پاک سرشتی که حقّش پایمال شده و میثره را با دست‌های کشیده به‌یاری می‌خواند یاری می‌کند. «آهنگ این گله‌مند فرامی‌رود تا به‌روشنان فلکی برسد، به‌گرداگرد این زمین می‌رسد، فراسوی هفت بخش زمین، چه با آهنگ آهسته بخواند و چه آهنگ خود را در خواندن بلند کند» (ب ۸۵). این باور پس از اینها بر سرَوشَه (فن. سروش) منتقل شده است (یشت ۱۱~۳~، یسن ۵۷~۱۰~) و این سروش در آیین زردشتی پسین بخش بزرگی از وظایف میثره را به‌عهده می‌گیرد (نک ص. ۶۷ و بعد). بسیاری از شواهد اشاره دارند بر اینکه پیکره‌ی سروش، همچنین در باورهای مردم دیگر، و به‌ویژه در باورهای مردم یهود راه یافت[۱]. ظاهراً غیرمستقیم این موردی که از آن سخن می‌گویم از مهریشت بر قطعه سیراخ بیت ۳۵~۲۱~ تأثیر گذاشته است: «نماز مستمندان از ابرها گذر کند، و تا بدانجا نرسد، بس نکند تا آنکه آن برترین آن را بشنود». از این بیت این تشبیه که از ابرها گذر کرد، بعدها در سرودِ هم‌سرایندگان کلیسای انجیلی راه یافته است.

میثره در عین اینکه نگاهبان است (ب ۴۹) «کیفرسان» هم هست. از همه‌ی پیمان شکنان کینه‌کشی می‌کند. او یک کینه‌کش سخت (اَکَترَه akatara) از کسانی است که در انجمن قانون‌های او را شکسته‌اند و کیفر او را به‌خود پذیرفته‌اند (ب ۲۶). بی‌اندازه شایان توجّه است که میثره بدون هیچ‌گونه معنای فرود آورنده‌ی ضمنی، این لقبِ اَکَه را گرفته است. در گاهان این لقب تنها برای نیروی پلیدی مطلق به‌کار می‌رود؛ به‌کار بردن اَکَه برای نیروی خوب در زبان زردشت گونه‌یی ناسزا به‌گوش می‌خورد ولی تنها اینجا نیست که میثره همچون بن پلیدی نیز در این جهان شناسانده می‌شود.

از آنچه پیش از این یاد شد چنین دستگیر می‌شود که میثره پیش از هر چیز **خدای جـنگ** است. او لقب همیشگی ***ویـاخْنَه*** را داراست، این لقب باید با روشنگریِ رسا و بایسته‌ی بَنونیست[1] معنای «از آن جنگ» از آن نبردگاه، را بدهد و نه به‌معنای «سخنور» که عموماً به‌پیروی از بارتلمه ترجمه می‌کنند. مردم هنگام درخواستِ نیرو برای اسب که چارپای ویژه‌ی پیکار آریاییان است، به‌سوی او نیایش می‌کنند (ب ۱۱). میثره جنگ را دوست دارد و آن را برمی‌انگیزد، و همین انتظار می‌رود. ولی غیرمنتظر این است که در یکی از اسناد زردشتی درباره‌ی میثره می‌آید (ب ۲۹): «تو هم پلیدی (زشتی، اَکَه) و هم بهترین (وَهیشته) برای سرزمین‌ها و مردم هستی، زیرا که تو، ای میثره سرور آشتی و ناآشتی برای سرزمین‌ها هستی «به‌گمان من زردشت آشکارا با این باور در یسن ۴۸۴ به‌کشمکش برخاسته است و من در بخش ۶ بر سر این سخن باز خواهم آمد.

میثره با برجستگی تمام عیار، در اندام یک شاهزاده‌ی شکوهمند، سوار بر گردونه‌ی خود آشکار می‌شود: وی از خانه‌ی آسمانی (گَرُوْنمانَه) سواره بیرون می‌آید و گردونه‌ی زیبای خود را می‌راند، گردونه‌یی که در هر سو زورمندانه اثرگذار است و با همه‌گونه زیورهای زرین آراسته با چهار اسب سفیدِ یکدست می‌تازد، اسب‌هایی که با خوراک‌های آسمانی پرورده‌ی بیمرگ با یراق‌های زرین بر دست‌ها و یراق‌های سیمین بر پاها و بسته به یوغ هام ایوا (معنا روشن نیست) که با لگام‌های هنرمندانه ساخته شده‌اند، گردن‌بند و دهنه که به یوغ شکاف‌دار نیکو ساخته و پرداخته با هم نگاه داشته شده‌اند. (بند ۱۲۴ / ۱۲۵). خود او یک جنگ افزار فْرَشْنَه frašna (معنایش روشن نیست) سیمین و یک سپر زرّین همراه دارد، گردونه را با تازیانه می‌برد، او که تیره سالار نیرومند پیکارگر است (ب ۱۱۲). او یک هزار کمان دارد، یک هزار تیر با نوک‌های زرّین، یک هزار نیزه‌ی تیز، یک هزار خنجر، یک گرز فلزّین زردرنگ با یکصد گل میخ و یکصد تیزی، جنگ افزاری ناهنجار بر ضدّ دیوان دِئِوَه (ب ۱۳۲-۱۲۸) میثره سیمای آرمانی تیره است و جنگ افزارهای خود را دربر دارد.

به‌همان اندازه که سیمای اصلی شگفت انگیز است، گرداگرد او را همراهانی، که کمتر از خود او شگفت انگیز نیستند، گرفته‌اند. در سوی راست او بنا بر بند ۱۰۰ سْرَوشُوْ اَشیوْ (sraošō ašyō)ی نیکو و در سوی چپ او رشنو (Rašnu)ی بلند ستبر هستند و

گرداگرد او را در هر سو آب و گیاه و فْرَوَشی‌های مردان اَشَه گرفته‌اند.

این فْرَوَشی‌ها را خوب می‌شناسیم. این نکته را که مقصود از فْرَوَشی‌ها روان گذشتگان و نیاکان است، با روشنی دلخواه از یک ردیف از متن‌های اوستایی مفصّل درمی‌یابیم؛ یشت ۱۳ که یشت کهنه و از نظر تاریخ دین ارزش ویژه‌یی دارد، به‌همه‌ی آنان تقدیم شده است. من مسئله‌ی فْرَوَشی را اینجا کنار می‌گذارم. از جمله باورهایی که در تاریخ دین‌های ایرانی از همه بهتر روشن شده این باورها هستند که بارها و به‌دقّت درباره‌ی آنها کار شده، در اینجا من تنها شاهکارهای روزگار جوانی ن. زُدِربلم N. Söderblom را یادآوری می‌کنم[1]. تنها چند یادداشتی از آن‌را، آنهم با نگاهی گذرا بررسی می‌کنم. بیشتر چنین می‌پندارند که این ارواح در هوا و فضای آسمان به‌سر می‌برند، ولی آثاری از یک نظریه‌ی زمینی-خاکی هم دیده می‌شود، چنان‌که من در بخش ۴ نشان خواهم داد. چنین می‌نماید که نقطه‌ی آغازین بسیاری پنداشت‌ها و باورهای گوناگونی که با این فْرَوَشی‌ها پیوستگی پیدا می‌کنند در این پنداشت نهفته است. بیهوده نیست که فروَشی‌ها در بند ۱۰۰ مهریشت با آب و گیاه با هم یاد می‌شوند. این باور که چشمه‌ها از ارواح مردگانی که در زمین مانده‌اند روانند و گیاه‌ها سبز می‌شوند، نزد همه‌ی جامعه‌های ساکنی که به‌گونه‌یی زندگی آنها به‌زمین وابسته است و در زمین قوم خود مردگان را به‌خاک می‌سپارند، گسترده شده است[2]. ایمان به‌این که روان‌های پدران در هوا به‌سر می‌برند گویا به‌یک مرحله‌ی دیگری از فرهنگ بستگی پیدا می‌کند[3]. امّا این باور بعدها قطعاً توانسته است به‌فروَشی‌ها یک معنای فراگیر جهانی بدهد، همچنانکه فروَشی‌ها در یشت ۱۳ دارای آن معنا هستند. «از شکوه[4] و فرّ آنها است که آسمان را که درخشان و روشن در بلندی است و زمین را اینجا از همه‌سو مانند یک خانه فرا گرفته است نگاه می‌دارم...» (ب ۲). «از شکوه و فرّ آنها است که من زمین فراخ و بزرگ، آفریده‌ی اهورایی را اینجا گسترده نگاه می‌دارم...» (ب ۹). «اگر فروشی‌های توانمند، که از آنِ جهانِ اَشه هستند، مرا یاری نمی‌کردند، در اینجا من مردم و چارپا، که بهترین گونه‌ی هستی هستند، نداشتم؛ نیرو از آن دروغ بود، زورمندی از آن دروغ بود، جهان خاکی از آن دروغ بود» (ب ۱۲). «از شکوه و فرّ آنها است که آب‌ها به‌تندی در چشمه‌های پایان ناپذیر روانند؛ از شکوه و فرّ آنها است که گیاهان از زمین در کنار

چشمه‌های پایان ناپذیر می‌رویند؛ از شکوه و فرّ آنها است که بادهایی که در ابرها کشیده می‌شوند، در کنار چشمه‌ها می‌وزند؛ از شکوه و فرّ آنان است که زنان به‌فرزندان باردار می‌شوند؛ از شکوه و فرّ آنان است که اینان به‌آسانی می‌زایند؛ از شکوه و فرّ آنان است که پسران بهره‌ی آنان می‌شوند؛ از شکوه و فرّ آنان است که یک مرد برای رزمگاه زاییده می‌شود و در آن رزمگاه سخن خود را ارزشمند تواند کرد...؛ از شکوه و فرّ آنان است که خورشید در آن بالا راه خود را می‌پیماید؛ از شکوه و فرّ آنها است که ستارگان در بالا راه خود را می‌پیمایند» (ب ۱۶-۱۴). سراسر زندگی مردم، خوشی و نیروی آنان و همه‌ی نظم جهانی هم، بر روان نیاکان پایه‌گذاری شده است.

در گاهان واژه‌ی فْرَوَشی دیده نمی‌شود، ولی این پنداشت در آنجا به‌گونه‌ی دیگری هست، چنان‌که من در بخش ۴ باز خواهم گفت. میهن اصلی اصطلاح فرَوَشی بی‌هیچ‌گونه تردید در واژگان دینی انجمن میثره است و بی‌گمان اوستا باورداشت‌های خود را درباره‌ی فرَوَشی‌ها وام گرفته است.

یشت ۱۲ به رَشْنو پیشکش شده است. در وضع کنونی‌اش به‌گونه‌ی تکّه‌های پراکنده و بد به‌دست ما رسیده است، ولی در آنها موادّ بسیار کهنه و مهمّی نهفته است. این یشت در نهایت روشنی نشان می‌دهد که رشنو خدای سوگند یا آزمایش آتش بوده است. سوگند (وَرَهْ varah) در زندگی ایران باستان نقش بسیار برجسته‌یی داشته است. این یک داوری خدایی است، که در آن خدا با نشان دادن نیروی خود، محسوس و آشکارا میان دو دسته‌ی پیکارگر، حق را پدیدار می‌کند. یکی از این دو دسته را برمی‌گزینند یا او را به‌حق (وَرْ) می‌داند و بی‌گناهی او و همچنین گناهکاری دیگری را آشکار می‌کند. ما، هم در اوستای نوین و هم در آثار دوره‌های بعد یادداشت‌های پراکنده‌یی درباره‌ی آیین این سوگند در دست داریم[1]. افزارهای سوگند گوناگون است؛ سوگندهای «سرد» و «گرم» هر دو هست؛ در سوگند گرم آتش در میان افزارهای دیگر نقش تعیین‌کننده دارد. یشت ۱۲ چهارگونه از این سوگندها را برمی‌شمارد که از آن میان دست‌کم یکی سوگند «سرد» است. در گاهان، که سوگند، بنیاد باورهای جهان دیگر را می‌سازد، به‌میانجی فلزّ گداخته است. جزئیات روش و چگونگی انجام سوگند را از نوشته‌های کهن در دست نداریم، امّا پیداست که فرق بنیادین، تا آنجا که می‌دانیم، در میان نیست: دسته‌های پیکارگر یا یکی از

این دسته‌ها دست به‌یک آزمایش خطرناکی می‌زنند، مانند گرفتن چیزهای سرخ شده و سوزان، برخورد و تماس با فلزّ آب شده یا هر گونه چیز بسیار مقدّس، آشامیدن زهر و مانند آن، و اگر آزمایش شونده از این آزمایش بی‌آسیب بیرون آید بی‌گناهی یا بر حق بودن او ثابت شده است. از جمله لوازم این سوگند انجمن سوگندی که اوروَثا urvaθā خوانده می‌شد (یشت ۱۲۳)؛ این واژه به‌این صورت اسم جمع است از واژه‌ی اوروَثَه (در اصل vraθa*) به‌معنای «برگزیده» از واژه‌ی وَرْ به‌معنای «یار و همکار سوگند»؛ در گاهان هم این واژه‌ی اوروَثه را که برای «همکاران اهل راز» به‌کار رفته می‌بینیم. گمان می‌رود آیین سوگند را با همین واژه‌ها رازَنْ، رازَن، (راشْنْ -rāšn) رازَه نشان می‌داده‌اند، این واژه در گاهان نماینده‌ی آیین‌های دین رازآمیزی است. زیرا نام رشنو بی‌گمان از همین واژه گرفته شده است[1] به‌گمان نزدیک به‌یقین «استاد سوگند» در این محفل با واژه‌ی تْکَئیشه tkaēša بازشناخته می‌شده است، واژه‌یی که آن را معمولاً آموزگار ترجمه می‌کنند ولی در آغاز باید یک اصطلاح فنّی بوده باشد. مادّه کئِش kaēš راکه این واژه از آن گرفته شده، بارتلمه به‌دو بخش کرده است: ۱. struere ساختن، ۲. آموختن، یاد دادن. من یقین دارم که مادّه هر دو یکی بیشتر نیست و معنای اصلی آن هم ساختن است و بس، به‌ویژه در فنّ سوگند «ترتیب دادن یک سوگند» با تمام معناهای دیگری که از آن می‌تواند گرفته شده باشد. در هوم‌یشت (یسن ۹،۱۰) دو برادر کرساسپَه و اورواخشیَه نامیده می‌شوند. از این دو آن دوّمی تْکَئیشَه و داتوُرازَ بود، یعنی کسی بود که مراسم (سوگند) او، داد و قانون (داتَه dāta) (اَهورمزداه) بود. نام او [اورواخشیَه] ضمناً رهنمونی هم هست بر تمرین‌های خلسه‌یی، زیرا این نام از اصطلاحی که برای اوضاع خلسه‌یی همیشه به‌کار می‌رود، یعنی اوروَگ (urvag): سیر کردن، گشتن، گرفته شده است. بررسی بیشتر در این باره را در بخش آینده خواهیم کرد. و نیز این نکته هم گفته شود که معنی «داور» برای تْکَئیشَه به‌صراحت در اوستای نو وجود دارد. در جایگاه سوگند همراه اهورمزداه واتَه (vāta)، داموُیش اوپَمَنَه Damōiš Upamana، خْوَرنهْ xvarənah و سَوکَه saoka، هستند (یشت ۱۲۴)؛ این همراهان نشان می‌دهند که ما در محیط میثره هستیم (پس از این خواهد آمد) هر چند اینجا میثره در نتیجه‌ی نفوذ خداوندِ برترِ زردشتیان، یعنی اهورمزداه، کنار رفته است.

خداوند دیگرِ داد و راستی که در مهریشت در کنار رَشنو گذاشته می‌شود ارشتات

arštāt است که معنای بنیادین آن «راستی» است. این خداوند دارایی زنده (جاندار) را می‌افزاید (ب ۱۳۸). اصطلاح ایرانی مشترک اَشَه، نظم راست هم طبیعی است که در انجمن میثره موجود است؛ در اینجا هم مانند جاهای دیگر اثری از وجود خارجی خداوند نیست.

مهم‌ترین خدا در پیرامون میثره سْرَؤشَه Sraoša است. معنای این واژه در اصل «فرمانبری» است ولی در اینجا برآهنجیدن و انتزاع یک فضیلت از گونه‌ی فضیلت آزادی و مانند آن در دوره‌ی روشنگری اروپایی نیست. من پس از این به‌تفصیل در بخش ۴ به‌این مسئله‌ی خداوندان آهنجیده (مجرّد) ایرانی خواهم پرداخت و در آنجا نشان خواهم داد که در پشت این مفاهیم یک مفهوم جمعی نهفته است. سْرَوشَه نشان دهنده‌ی دسته‌یی است که در فرمان یک تن هستند، دسته‌ی نگهبان او. این معنا در پاره‌یی از جاها به‌اندازه‌یی روشن و قابل لمس است که بارتلمه هم آن‌را در واژه‌نامه‌ی خود پذیرفته است. پس خدای سروشه نماینده‌ی یک گروه است.

سْرَوشَه دارای یک لقب همیشگی اَشیَه (ašya)، به‌معنای «با اَشی پیوسته» است. او برادر اَشی است (یشت ۱۷٫۱۶). اَشی خدای مادینه‌یی است که معمولاً زیر نام اَشی خوب (ونگوهی vaŋuhi) به‌چشم می‌خورد. از یشت کهنی که به‌او نیاز شده است (یشت ۱۷) چنین برمی‌آید که او یک خدای مادینه‌ی باروری است که به‌ویژه از جوانان آماده زناشویی نگهداری و پرستاری می‌کند و فرشته‌ی نگهبان او است، در حالی که کودکان و سالمندان در آیین او نباید شرکت کنند. همچنین جانوران به‌هنگام جفت‌گیری در پناه او هستند. او به‌زنان زیبایی می‌بخشد، بخت و توانگری می‌دهد و با آنها برکت در خانه پدید می‌آورد[۱]. در کنار او (مهریشت ب ۶۶) یک خدای باروری مادینه‌ی دیگری به‌نام پارندی (pārĕndi) «پُری» است که در یسن هپتهاتی دیده می‌شود.

هنگام جنگ، سروشه و میثره و رشنو با هم هستند (ب ۴۱) و در بند ۵۲ با فرستاده‌ی خدا نَیریوُسَنْگْهَه Nairyōsaŋha (در اصل Narya.saha[۲]؛ سپس Neriosaeng) با هم می‌آیند. او دارنده‌ی پایگاه افتخاری دست راست میثره است (ب ۱۰۰).

در انجمن زردشتی چهره‌ی میثره کم‌رنگ می‌شود و سرَوشه آشکارتر و برجسته‌تر. یسن‌های نوین دارای یشت یکدست زردشتی است به‌پاس سرَوشه (یسن ۵۷). اینجا

بیشتر ویژگی‌ها و جنبه‌های اصلی میثره ـ گردونه، خانه در کوهستان هَرا، و جز آن ـ بر خدای پایین‌تری منتقل شده است[۱]. توصیف گیرا و دلکش مانند اینکه میثره هم از فاصله‌ی دور پیمان‌شکن را دیدار می‌کند (یشت $۱۰_{۱۰۴}$) گاهی واژه به‌واژه بر سروشه منتقل شده است (یسن $۵۷_{۲۹}$). با اینهمه این سرَوشه‌ی زردشتی، که در واقع چیزی جز میثره‌ی به‌جامه‌ی دیگر درآمده نیست، جنبه‌های بسیاری از کهنگی بسیار را که بی‌گمان اصلی هستند در خود نگاه داشته است.

در وندیداد $۱۸_{۱۴-۱۹}$ سخن از مرغ سروشه است که پاک دینان آن مرغ را پَرُدرس Parōdərəs و «خروس»، می‌نامند و مردم بدزبان کَهْرْکَتاتْ Kahrkatāt، گویا به‌همان معنای خروس است در زبان مردم بازار. این مرغ آهنگ خود را در بامداد پگاه بلند می‌کند و می‌گوید: «برخیزید، ای مردم، و نماز اَشِم وُهو Ašəm vohu را بخوانید، اهریمن را نفرین کنید، وگرنه بووشیاستا Būšyastā؟؟ی درازدست (اهریمن خواب آلودگی) که همه را به‌خواب آغاز روز وا می‌دارد بر سر شما فرود آید، و گوید: «بسی بخواب ای مرد که هنوز زمان تو به‌سر نرسیده است». خروس گروندگان را هشدار می‌دهد به‌قربانی، به‌رسیدگی به‌چارپایان و به‌کردار نیک، کوتاه سخن به‌انجام دادن کوشای همه‌ی وظیفه‌هایی که برای خدای مهربان در کارهای روزانه قرار دارد. اهریمن خواب آلودگی نخست پیکره‌یی بسیار والاتر از این داشته است؛ آگاهی بیشتر در این باره در بخش ۴ خواهد آمد.

در وندیداد $۱۸_{۳۰-۵۹}$ صحنه‌یی بس شگرف میان سروشه و دروغ که مادینه انگاشته شده است، یعنی دروگ، توصیف می‌شود. سروشه که آراسته با گرز سنگینی است (نام سروشه در اینجا درشی درو Darši.dru است) جنگ افزار خود را کنار می‌گذارد و پس از اینکه وی بدین ترتیب اعلام آتش‌بس کرده است، با دروگ به‌گفتگوی دینی می‌نشیند. سروش از او درباره‌ی گناهانی که در نتیجه‌ی آن نیروی او در تیره افزایش می‌یابد، و همچنین درباره‌ی تدابیری که با رعایت آنها نیروی دروگ کاسته می‌شود، می‌پرسد. آشکارا و روشن بنا بر رسم معمول ایرانی چنین می‌پندارد که نیروی پلیدی موجودی کودن و بیهوش است. همین‌گونه هم هست. دروگ به‌پرسش‌ها با آمادگی پاسخ می‌دهد، رازهای خود را فاش می‌کند و خودافزارهایی برمی‌شمارد برای از میان بردن نیروی

پلیدی. موضوع سخن در اینجا بی‌اعتنایی به‌مهر برادری و خوار شماردن آن در انجمن دینی و دستورهای پادیابی است.

اکنون روشن است که چه واقعیّت بر سروشه سازگار است. او انجمن دینی پارسایی است که به‌فرمان خدای آن انجمن (یعنی میثره) و فرمانبر او است. پیوند نزدیکی، که در نوشته‌های کهنه در میان میثره و سروشه همواره وجود دارد، و همچنین در پیکره‌ی دگرگون شده‌ی سروشه دیده نمی‌شود، این نکته را تا اندازه‌ی بسیار محتمل می‌سازد که سروشه از دید تاریخی همان خدایی است که به‌انجمن دینی میثره شخصیّت می‌بخشد. نشان ویژه‌ی سروشه یعنی گرز، درست برابر گرزِ دیو پَراکن و باروری است که میثره همراه دارد (ب ۱۳۲ نک. ص. ۶۲)

در ادبیات پهلوی سروش با مهر (میثره) و رشن بر سر <پل چینوت> برخورد دارند و این جایی است که روان درگذشتگان به‌آنجا می‌آیند، تا آزمایش شوند و به‌حسب کارهایی که کرده‌اند درباره‌ی آنان داوری شود (مینُوکِ خرَت $۲_{۱۱۸}$). بدین‌گونه خدای تیره، خود، هم‌تیرگانِ مرده را پذیرا می‌شود؛ شاید درست‌تر این باشد که بگوییم آن تیره‌ی آسمانی به‌پیشواز هم‌تیره‌ی خود که از زندگی خاکی به‌آسمان بازگشته است، می‌آید. چون در این نکته نباید تردید کرد که سروشه به‌عنوان شخصیّت یافتن انجمن دینی در او، و همنشین میثره، مردگان تیره و پیروان مرده‌ی میثره را، که نسلی پس از نسل دیگر در آسمان میثره گرد آمده‌اند، دربر می‌گیرد. همین باور را از «گروهه‌ی آسمانیِ» تیره، همچون «داور روان‌ها»، در بخش‌های دیگر زمینه‌های دین‌های ایران باستان باز می‌یابیم.

پی‌آمد طبیعی این باورداشت این است که سْرَوشَه در آن آثار بعدی هم یک چهره‌ی آن جهانی است. پیش از پایان گرفتن کار جهان، سْرَوشه هیشم Hēšm یا «کشتار خواهی» را می‌کشد و بدین‌گونه تباهی جهان پلیدی را آغاز می‌کند، مِهر و زوروان دادگری آسمانی و سرنوشت را انجام می‌دهند (نک بخش ۷). در شمار بلند بالای تضادهای جهان هستی که شرط دوگانگی آفرینش است و در بندهش بخش ۵ می‌آید (چاپ انکلساریا، ص. ۴۷ و بعد)، هِیشم (ستا: Aēšma) و سروُش در برابر هم قرار گرفته‌اند. این تضاد در سْرَوْشَ یشت، یسن ۵۷، به‌روشنی نشان داده شده است، هر چند که مسایل آن جهانی در اینجا

چندان جدّی گرفته نمی‌شود: «سْرَوشه، کسی که با جنگ‌افزار خود (سْنَیثیش snaiθiš به‌ویژه جنگ‌افزار خدایان) اِئِشمه را به‌زمین می‌افکند و به‌همه‌ی تن او زخم‌های خونین می‌زند» (ب ۱۰). ماهیّت وجودی این ائشمه را از بند ۲۵ سروش یشت درمی‌یابیم «مارا پناه ده، ای همره اَشی، ای سروشه‌ی نیک بالیده، در هر دو جهان، جهان استومند (استخوانی) و جهان مینوی، از تباهی و ویرانی (مَهرکه Mahrka)، جهان دروگْ، از کشتارخواهی (اَئِشمَه) که از جهان دروگ است، از لشکرهایی که از آن جهان دروگ است، و درفش خونین را در پیش تاخت‌های اَئِشمه برمی‌افرازند و اَئِشمه‌ی بدچشم (دوژدا duždā نک. بخش ۴)، همراه با برهم زننده‌ی دیو آفریده (ویذاتو viδātu دیو نعش است که معمولاً اَستوُویذاتو نامیده می‌شود). پس اَئِشمَه خدای سپاهیان دشمنی است. ناگفته نماند که این بیت، واژه به‌واژه، از مهریشت (ب ۹۳) گرفته شده، با یک فرق، و آن اینکه اینجا میثره به‌جای سروشه برای پناه بردن از شرّ اَئِشمَه نیایش می‌شود: یک نمونه‌ی تازه برای اینکه چگونه چهره‌ی میثره به‌وسیله‌ی سروشه کنار زده می‌شود. باید آشکار باشد که اَئِشمَه در اصل پادنهاد (Antithese=) انجمن میثره‌یی بود در برابر سروشه. او یعنی اَئشمه به‌تیره‌های دشمن که بر سر میثره مرگ و تباهی آوردند وجود خارجی می‌بخشد. این همپایگی تا به‌لقب آنها هم کشیده می‌شود. همان‌گونه که «سروشَه دَرشی درو» است یعنی آراسته با گرز است، اَئشمه هم با «خر(و)وی درو» یعنی با یک گرز خونین آراسته است.



خدایان گونه‌گون دیگری، چنان‌که از «گفت‌آورد»هایی که تاکنون از مهریشت گزارش داده شده در جامعه‌ی میثره دیده می‌شود. پاره‌یی از این چهره‌ها را باید بررسی کنیم.

پیشاپیش میثره «وِرِثْرَغنَه [Vərəθraγna در اصل Vr̥θraγna] که آفریده‌ی اهورایی است به‌صورت یک گراز با دندان‌های تیز می‌تازد، گرازی که با چنگال‌های تیز با یک ضربه می‌کشد و هنگامی که خشمناک است به‌او نزدیک نتوان شد، با پیشانی خالدار، زورمند و با دست‌های آهنین، با پی‌ها و دم آهنین، با چانه‌ی آهنین» (ب ۷۰). درباره‌ی این خدا به‌تازگی ا. بنونیست E. Benveniste و ل. رنو L. Renou جستار بزرگی نوشته‌اند

Vṛtra et Vṛθraγna. Étude de mithologie indoiranienne) در Cahiers de la Société Asiatique، دَفتر سوّم، پاریس ۱۹۳۴) که از بسیاری جهات نظر ما را درباره‌ی وجود و تاریخ آن زیر و زبر می‌کند، هر چند نظریه‌های نویسندگان این جستار در چند جا نیاز به‌تغییراتی دارد. این دو نویسنده به‌این نتیجه می‌رسند که یک خداوند مشترک آریایی وجود داشته که نام او در ایران وِرِثْرَغْنَه و در هند Vṛtrahan است و «شکننده‌ی ایستادگی» باید ترجمه شود، و او خدای حمله‌ی پیروزمندانه بود. در هندوستان این خداوند با پهلوانی به‌نام ایندره Indra در هم آمیخته و در نتیجه نام ورِتْرَهَنْ، کشنده‌ی وِرْتَرَه تعبیر شده است، و از آن اهریمنی به‌نام وِرْتَرَه که دشمن ایندره است پدید آمده است. هندیان توانستند این موضوع را به‌یک باور کهن آریایی، یک اژدهای پلید، پیوند دهند ولی در بنیاد وِرْتره آفریده‌یی است از خیال‌پردازی هندی. ایران اوضاع و احوال آریایی را نگاه داشت: انگیزه‌ی اژدها در اینجا سخت گسترش پیدا کرد. ولی به‌جای کشنده‌ی اژدها یکی از پهلوانان یاد می‌شود (ثِرِئِتَئونه=فِریدون، کرساسپه و دیگران) و نه وِرِثْرَغنَه، که تنها یک موجود پیکر یافته‌یی است برای نیرو و به‌ویژه نیروی حمله. به‌هر روی هیچ‌گونه اشاره‌یی از وِرِثْرَغنَه به‌عنوان کشنده‌ی اژدها در اوستا که تنها سند باارزشی است، هنگام سخن از شناخت هستی خدای نخستین، دیده نمی‌شود؛ در افسانه‌های بیرون از اوستا، که این خدا کشنده‌ی اژدها توصیف می‌شود، چنین می‌نماید که تأثیرهای بیگانه‌یی پذیرفته شده است.

من یقین کامل دارم که بنونیست حق دارد، وِرِثْرَغنَه را «ایستادگی شکن» ترجمه کند، و سخت گرایش دارم به‌اینکه به‌نظر نویسندگانِ درباره‌ی شکل و رنگ دوّم افسانه ورتَّره بپیوندم، هر چند که خودم نمی‌توانم نظر مستقلی درباره‌ی موادّ هندی بدهم. امّا از سوی دیگر گمان می‌کنم که برداشت بنونیست از هستی خدای وِرِثْرَغنَه، هم باید ژرف نگریسته و هم تصحیح شود. به‌سختی می‌توانم بپندارم که در باور نخستینی، نیرویی به‌عنوان آهنجش یا انتزاع، شخصیّت پیدا کند، و به‌ویژه هنگامی که سخن از خداوندان آریایی است، این نکته برای من سخت دشوار می‌آید. اگر وِرِثْرَغنَه چنان‌که پیداست، به‌معنای شکننده‌ی ایستادگی باشد، به‌دشواری می‌توان به‌تنهایی یا در درجه‌ی نخست به‌نیروی شکننده‌ی ایستادگی به‌آن معنای آهنجیده‌اش اندیشید، بلکه به‌همان اندازه، و یا

بیشتر، به‌دارنده‌ی نیروی مادّی می‌توان اندیشید. نمونه‌های بسیاری را پیش از این یاد کردیم و پس از این هم باز خواهیم دید که خداوندان آریایی، گروهه‌ی مادّی و عینی را به‌گونه‌یی شخصیّت می‌بخشند. نیرویی که وِرِثْرَغنَه نماینده‌ی آنست، در واقع به‌خودی خود معنایی ندارد، بلکه در رابطه با زندگی مادّی آن تیره دارای معناست. از این دید شاید بتوان کوشید وِرِثْرَغنَه را همچون موجود شخصیّت یافته‌ی سپاه جنگی، یا آن تیره‌یی دانست که برای جنگ گِردِ هم آمده‌اند. با اینهمه پاره‌یی از ویژگی‌ها در وجود او رهنمون به‌یک جهت کاملاً معیّنی است.

در بالا دیدیم که وِرِثْرَغنَه به‌صورت یک گراز ترسناکی درمی‌آید. یشت کهنه‌ی ۱۴ که ویژه‌ی اوست به‌ما آگاهی می‌دهد که وِرِثْرَغنَه ده بار به‌صورت‌های گوناگون به‌این جهان بازگشته بود. نخستین بار به‌صورت واتَه یا باد، که آفریده‌ی نیرومند و زیبای مزدایی است، پدیدار شده و فرّ (یا خورنَه) را با خود همراه آورده بود، بار دوّم به‌صورت یک گاو زیبای زرّین که بر فراز دو شاخ او نیروی نیک ساخته شده (اَمَه Ama) هویدا بود، سوّمین بار به‌صورت یک اسب سپید زیبا با گوش‌های زرّین و لجام زرّین درآمد که بر فراز پیشانی‌اش نیروی نیک ساخته و نیک بالیده هویدا بود، چهارمین بار به‌صورت یک ماده شتر گشن و مست که از همه شتران نر آماده نیرومندتر و وحشی‌تر است، به‌هنگامی که با ماده‌ی خود به‌جفت‌گیری می‌رود، و از همه بهتر او را پناه می‌دهد؛ پنجمین بار به‌صورت یک گراز درمی‌آید (یشت $۱۴_{۱۵}$=$۱۰_{۷۰}$) ششمین بار به‌صورت مرد پانزده ساله‌ی درخشان روشن چشم زیبا با پاشنه‌های کوچک در می‌آید، هفتمین بار به‌صورت مرغ وارْگَن Vārəgan (در جاهای دیگر وارِنگَن Varəngan) که شکار خود را از پایین می‌بندد و از بالا خورد می‌کند و تندترین پرنده در میان پرندگان است؛ هشتمین بار به‌صورت یک قوچ وحشی زیبا که دارای شاخ‌های کج است درمی‌آید؛ نهمین بار به‌صورت بز کوهی با شاخ‌های تیز و دهمین بار به‌صورت مرد جنگی شکوهمندی درمی‌آید.

یشت وِرِثْرَغنَه (بهرام‌یشت)، چنان‌که فهمیده می‌شود، برای کاربرد انجمن دینی زردشتی ترتیب داده شده بوده است، و در نتیجه زردشت هم وِرِثْرَغنَه را نیایش می‌کند و او به‌زردشت، چشمه‌ی تخم‌ها را، (که همان نیروی جنسی باشد)، زور بازو، تندرستی، ماندگاری و تیزچشمی می‌بخشد (ب ۲۸ و ۲۹).

گاو نزد وِرِثْرَغنَه تقدّس ویژه دارد. در بند ۵۵، ۵۴ سخن از ستم سختی است که وِرِثْرَغنَه از راه ملّتی که تنها در اینجا یاد می‌شود، آگاه شده است و آن ویام بورَه Vyāmburaها هستند که همچون پرستندگان دَئیوه معرّفی می‌شوند[۱]. اینها توجّه به‌روان گاو ندارند، خون او را می‌ریزند، ستون مهره‌های پشت او را می‌شکنند، تن او را خرد می‌کنند، اندام‌های او را از بند جدا می‌کنند، گوش‌های او را می‌برند، چشمانش را برون می‌آورند. درباره‌ی این مورد به‌آسانی نمی‌توان داوری کرد. چنان‌که دیدیم (ص ۵۲) کشتار گاو همراه با آیین ویژه با رسم هئومه که از محیط پرستندگان میثره در انجمن دینی گاهانی سر زد، بستگی داشت و همچنین به‌خاطر قربانی کردن گاو از سوی زردشت به‌سخت‌ترین صورت بر ضدّ آن پیکار می‌شد. شاید به‌همین جهت این مورد یک کشمکش دیرین زردشتی را با قربانی گاو دربر دارد. با وجود این می‌توان در این گمان بود که این یک گونه روش کشتن جانورانِ به‌ویژه وحشی است که این قطعه بر ضدّ آن است، و قطعه‌یی است که با عادات مرسوم انجمن دینی میثره ناسازگار است[۲].

وِرِثْرَغنَه پیوستگی نزدیکی با خْوَرَنَهْ [xvarənah] یا فرّی دارد که او به‌هنگام به‌صورت باد درآمدن، داراست، از این‌رو این وِرِثْرَغنَه یکبار لقب بَرُخوَرَنَهْ barō.xvarənah یعنی بَرَنده‌ی خورنه را می‌گیرد (وندیداد ۱۹،۱۷). بنونیست[۳] به‌درستی از راه ترجمه‌های پهلوی درباره‌ی این قطعه، و از یک یادداشت در بندهش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که از این لقب به‌صراحت و روشنی چنین فهمیده می‌شود: خوَرَنَهْ درفش خدا است و وِرِثْرَغنَه گیرنده‌ی این درفش. مطمئناً خْوَرَنَهْ شایسته خدایان و در درجه‌ی نخست شایسته‌ی خود میثره است (سنج. مهریشت بند ۱۶، ۶۲، ۶۷، ۱۰۸، ۱۴۱). با اینهمه از همان آغاز چنین می‌نماید که این موضوع تا یک اندازه‌ی بسیار با وِرِثْرَغنَه بستگی داشته باشد. در یک روایت بعدی (کارنامک بخش ۳) این فر به‌صورتِ حیوانیِ خود هم جسمانیّت پیدا می‌کند، به‌طوریکه به‌یکی از صورت‌هایی که صفاتش بسیار نزدیک به‌وِرِثْرَغنَه است درمی‌آید، یعنی به‌صورت یک برّه که همراه اردشیر بابکان در حالی که برای به‌دست آوردن تاج شاهی سخت در تلاش است، در راه است، تا اینکه سرانجام او را بر روی اسب خود می‌گیرد؛ از اینجا چنین دستگیر می‌شود که اردشیر از دشمن خود اردوان نیروی شاهی را به‌چنگ آورده است. من نمی‌توانم

مسئله‌ی خْوَرَنَهْ را با تمام گسترشی که یافته در اینجا بپذیرم ولی می‌خواهم یادآوری کرده باشم که مفهوم خْوَرَنَهْ هرچند هم که بی‌گمان از همان آغاز یک تصوّر روشنایی مادی دربر دارد، با وجود این بستگی پیدا می‌کند به‌نیرویی که آن‌را هستی‌های موجودات جهان روشنایی گسترده و شکوفا می‌کنند. خْوَرَنَهْ درخشانی نیرویی است که در خدایان جهانِ روشنایی و فرمانروایان نیکو و پهلوانان در جهان ما آشکار می‌شود. واژه‌ی خْوَرَنَهْ یک واژه‌ی هم‌معنای خْشَثْرَه Xšaθra است، که به‌طور کلّی نشان دهنده‌ی نیروی خوبی و نیکویی است. میثرَه در یک لحظه هم خْوَرنُودا Xvarənōdaº ۱، بخشنده‌ی خورنهْ خوانده می‌شود، و هم خْشَثْرُدا Xšaθrōdaº ۱ بخشنده‌ی خْشَثرَه است (یشت ۱۰۱۶). ولی در انجمن دینی میثره مفهوم خْشَثْرَه به‌کلّی در درجه‌ی دوّم اهمیّت قرار می‌گیرد، در صورتی که هم‌معنای آن، خْوَرنَه از گسترش بسیار برخوردار است و در اینجا چنان‌که پیداست یک مفهوم بنیادین را نشان می‌دهد. یک یشت تمام، یعنی یشت ۱۹ ویژه‌ی خْوَرَنَهْ است. در این یشت شمار بسیاری از پهلوانان و فرمانروایان، بی‌قید زمان، نام برده می‌شوند که در آنان فر یزدانی نشان داده می‌شود، در اینجا ما نخستین خاستگاه تاریخ اساطیری ایرانی را می‌یابیم، که با حماسه‌ی فردوسی یعنی شاهنامه به‌ادبیات جهان راه یافته است. بنا بر متن این یشت، میان نیروی وِرِثْرَغنَه‌یی که در جانوران آماده‌ی جفت‌گیری دیده می‌شود و نیروی وِرِثْرَغنَه‌یی که در پهلوانان و فرمانروایان زمان‌های پیشین و حال آشکار می‌شود همانندی‌هایی وجود دارد. در یک بخشی، که بدبختانه به‌صورت قطعات پراکنده و بد به‌دست ما رسیده، یعنی یشت ۱۴۳۴-۴۰ نخست از این گفتگو است که استخوان‌ها و پرهای مرغ وارِنگن را، که پیش از این به‌عنوان روح دوباره برگشته‌ی وِرِثْرَغنَه شناختیم، و نام او با نام خود وِرِثْرَغنَه بستگی نزدیک دارد، همچون نظر قربانی بر ضدّ مرگ و تباه شدن به‌دست دشمن، همراه خود می‌برده‌اند. پس از آن ناگهان و بی‌مقدمه چنین می‌آید که: «آنچه (که شاید مقصود زور باشد) که اهورایی‌ها با خود همراه دارند، موجودات اهورایی با خود دارند، که نامورترین مردم با خود دارند، آن‌را کَوی اوسه با خود همراه داشت: (زوری) که اسب نر داراست، شتر آماده جفت‌گیری داراست، آبی که در آن کشتیرانی می‌شود داراست، (زوری) که ثْرَیِتَئونَه پهلوان دارا بود، کسی که بر اَژی دَهاک پیروز شد...» (ب ۳۹، ۴۰). شاید بتوان تردید کرد که اَهورَه تا چه

اندازه در اینجا به‌معنای سروران آسمانی یا فرمانروایان زمینی است؛ امّا آنچه قطعیّت دارد این است که در چند جا این واژه به‌معنای دوّم به‌نظر می‌رسد که به‌کار رفته است[۱]. من این واژه را اینجا بیشتر به‌معنای سروران آسمانی وابسته می‌دانم که نسبت به‌پهلوانان زمینی یعنی «ناموران» در برابر هم گذاشته می‌شوند. اسب نر و شتر گشن و مست را پیش از این به‌عنوان وِرِثْرَغنَه‌ی به‌صورت حیوان درآمده شناختیم. آبی را که در آن کشتیرانی می‌شود کرد در آنجا نیافتیم ولی در خْوَرَنَهْ یشت (یشت ۱۹، ۶۸) رودخانه هَئیتومَنْتْ ـ همان که یونانیان Etymandros می‌نامند و امروز به‌نام هیلمند در افغانستان است ـ می‌آید که دارنده‌ی خْوَرَنَهْ است و از این گذشته زورمندی اسب و شتر را دارد، می‌بینیم که چگونه پنداشت خْوَرَنَهْ و پنداشت وِرِثْرَغنَه به‌صورت تجزیه‌ناپذیری در یکدیگر آمیخته شده‌اند.

آتِنه اوس (Athenaeus XIV ۳۳، چاپ کایبل) قطعه‌یی از دینون پیرو مکتب آکادمی را (نیمه‌ی دوّم سده‌ی چهارم پیش از م.) از پرسیکا نگاهداشته است[۲]. آنجا چنین می‌آید که زمانی که کورش به‌پارس سفر کرد در حالی که عَلَم آشوب برافراشته بود، آستیاگ مهمانیی ترتیب داده و اَنگارس آوازه‌خوان را فراخوانده بود. پس از ستایش‌های همیشگی آوازه‌خوان این چنین پیشگویی می‌کند: جانوری بزرگ، بی‌باک‌تر از گراز، در زمین‌های باتلاقی رها خواهد شد، هنگامی که او آن بخش را در آنجا به‌دست آورد در زمان کوتاهی به‌آسانی با دشمنان بسیار پیکار خواهد کرد. چون آستیاگ پرسید که مقصود او از این جانور چیست اَنگارس پاسخ داد: «کورش پارسی.» آستیاگ دانست که پیشگویی درست بوده است، و بیهوده کوشید که مأموریتِ کورش را لغو کند ـ این نکته را که در گراز یک نوع جسمانیّت وِرِثْرَغنَه نهفته است ویندیشمان Windischmann دریافته و بنونیست آن‌را تأکید کرده است[۳]. کورش جانوری از همان‌گونه که در جسمانیّت یافتن وِرِثْرَغنَه است پنداشته می‌شود؛ فرق میان این پنداشت و اندیشه‌ی جسمانیّت یافتن واقعی نیروی وِرِثْرَغنَه در کورش نکته‌ی بسیار باریکی است و پایه‌ی آن بیشتر بر یک سبک مبهمی است که چنین پیشگویی، بر حسب سبک باید بر روی آن کشیده شود. سیسِرُو قطعه‌ی دیگری از همین پرسیکای دینون را می‌آورد که آن هم مربوط می‌شود به‌کورش پیش از جهانشاهی‌اش (Dedivinatione I 23, 46): «کورش

خواب دید که خورشید سه بار بر روی پای او افتاد و او سه بار بیهوده کوشید که خورشید را با دست‌های خود بگیرد، و خورشید پس از آن به‌پایین لغزید و دور شد. مُغان این خواب را چنین گزارش کردند که به‌کورش بدین‌گونه یک فرمانروایی سی ساله نوید داده شده است». از خورشید در اینجا بی‌گمان همان فر باید دانسته شود.

وِرِثْرَغنَه هم نیرویی است درونِ انسان. «باشد که همه‌ی بداندیشان از زورمندی (اَمَه Ama) و شکننده‌ی ایستادگی (وِرِثْرَغنَه) بترسند، از روح (حمله) (مَنَهْ manah)، که در شخصیّت (تَنو tanu) قرار دارد» (یشت ۱۴۳۳). تَنو واژه‌یی است برای نشان دادن تمام شخصیّت یافتن پیدا و آشکار آن، نه آنکه اختصاصی به‌تن داشته باشد، چنان‌که معمولاً آن را معنا می‌کنند.

اگر ویژگی‌های وجود وِرِثْرَغنَه را با هم یک جا بنگریم می‌بینیم که آن یک نیرویی است در انسان، و نه تنها نیرویی برای شکست دشمن، بلکه نیرویی جنسی و اصولاً همه نیروهای جسمانی و تندرستی، و از اینها هم گذشته نیروی بینایی است. ولی اگر او را تنها در وابستگی‌اش با فرد بخواهیم ببینیم، در هستی او سخت به‌گمراهی خواهیم افتاد. او به‌همان اندازه که خداوند فردی است، خداوند گروهه و جمعی نیز هست، خدای سپاهِ تازنده است و همواره خود را در شاهان و فرمانروایان آشکار می‌کند. فرّ او در درازای زمان کشیده شده است و همواره رشته‌ی پیوسته‌یی در تاریخ ایران می‌سازد. همچنین رودخانه‌یی را که سخت در حال موج است پر می‌کند. هم وِرِثْرَغنَه خود، و هم موجوداتی که دارنده‌ی فرّ او هستند در جانوران نیرومند سرشار از نیروی جنسی پدیدار می‌شوند.

نخستین جسمانیّت یافتن وِرِثْرَغنَه باد (واتَه) است. باد در جاهای بسیاری از اوستا همچون خداوند دیده می‌شود؛ از آن میان در مهریشت بند ۹ است که میثره لقب ورثراجن vərəθrājan را گرفته است، و با میثره و یک خدای دیگر داموُیش اوپمَنَه Damōiš upamana همراه است، به‌زودی از این خدا یاد خواهیم کرد؛ دیگر در بند ۲۱ است که این خدای باد نیزه‌های دشمنان میثره را دور می‌کند تا به‌آماج‌های خود برخورد نکنند. پیش از این دیدیم که در وِرِثْرَغنَه یشت برای او صفات بی‌پروا، زیبا، آفریده‌ی مزداه یاد می‌شود؛ این صفت آخری را چنان‌که پیداست گویا انجمن دینی زردشتی به‌او داده

است. وَیو Vayu که هم‌معنای واته است، بالاتر از مرحله‌ی خداوندی گسترش یافته است. سراسر یک یشت (یشت ۱۵) ویژه‌ی او است. او همچون خدایی فراتر از نیکی و بدی، همچون خدای سرنوشت بخش نیکی و بدی، همچون دارنده‌ی فر و با نیروی دید تیز آراسته شده است. به‌این مناسبت بسیار مهم است که او همچون خدای مرگ انگاشته می‌شود. او به‌همراهی اهریمنِ نعش (اَستُوویذُتو Astō.vīδōtu «حل کننده‌ی استخوان‌ها» بیرون می‌آید. اگر کسی در حال مرگ باشد اهریمنِ نعش او را می‌بندد، وَیو از سفر او جلوگیری می‌کند، آن نعشِ بسته را می‌گیرد بیرن می‌برد (یشت ۱۵$_{۲}$ ۵، وندیداد ۵$_{۹}$).

ثِواشَه θwāša به واته و وَیو بسیار نزدیک است، و اوست که دایره‌ی هوا را می‌نمایاند (وندیداد ۳$_{۴۲}$). در مهریشت (ب ۶۶) همچون خداوندی جسمانیّت پیدا می‌کند و لقب خوَذاتَه xvaδāta می‌گیرد، کسی که بنا بر قانون خود زندگی می‌کند، یعنی «مستقل و فناناپذیر» و این لقبی است که به‌ویژه به‌روشنی‌های بی‌پایان، به‌بالاترین نیروی تولید نسل، که در جهان هستی بالاترین پایه را داراست، داده می‌شود. در زردشتی پسین ثِواشَه و واتَه و وَیو همچون خداوندانی ویژه در کنار هم قرار می‌گیرند (یسن ۷۲$_{۱۰}$) (نیایشن ۱$_{۸}$؛ وند. ۱۹$_{۱۳}$). می‌توان با اطمینان گفت که این سه نام در اصل پنداشت‌ها و باورهای همانندی را بیان می‌کرده‌اند؛ نام‌های گوناگون گویا از محافل گوناگون برخاسته‌اند که در آنجا آن خدا پرستش می‌شده است؛ باید روشن باشد که ما در اینجا با برترین خداوند رنگ باخته‌یی سر وکار داریم که در اصل از میثره و اَهورمزداه و خداوند برتر دیگر مستقل بوده است، ولی سپس به‌محفل آنان با پایه‌یی پایین‌تر درآمده است. نزدیک‌ترین همپایه‌ی او خدای زمان در غرب، یعنی زوروان است، که با او معمولاً در مراسم نیایش در یک جا گذاشته می‌شود[۱].

برای وِرِثْرَغنَه هم یک هم‌معنا می‌یابیم که داموُیش اوُپَمَنَه است. وی در مهریشت بند ۹ با همرهان میثره با باد (واتَه) که شکننده‌ی ایستادگی است درمی‌آید. در فروَشی یشت (۱۳$_{۴۷}$) بجز او رشنو هم افزوده می‌شود، و چنین می‌نماید که تمام این خداوندان را فْرَوَشی‌ها همراهی و بدرقه می‌کنند. در رشن یشت (یشت ۱۲$_{۴}$) به‌گروه همراهان خْوَرَنَه‌ی کَوی و «بختِ آفریده‌ی مزدا»، (سَوکَه sauka) نیز افزوده می‌شوند. در مهریشت بند ۶۶ خداوندان زیر در پیرامون میثره برشمرده می‌شوند: اَشی خوب، پارندی، نَریَه،

هَمْوَرتی، خورنَه‌ی کوی، ثواشه یا کسی که بنا بر قانون خود زندگی می‌کند، داموِیش اوپَمَنه و فْرَوَشی‌ها (اگر بخواهیم از روی خارج بودن وزن شعری داوری کنیم این نام‌های آخر همه افزوده‌های بعدی هستند). در بند ۶۸ می‌آید که اشی خوب گردونه‌ی میثره را می‌برد و داموِیش اوپَمَنَه گردونه را با شتاب می‌راند. در بند ۱۲۷ می‌آید که داموُیش اوپَمَنَه سواره می‌راند تا به‌همنشینی میثره برسد؛ در آنجا او به‌صورت یک گراز است، و با همان لقب‌هایی توصیف می‌شود که آن صورت را برای وِرِثْرَغنَه که به‌صورت گراز پدیدار شده بود، در بند ۷۰ و در جاهای دیگر دیدیم. آتش (آتر ātar) و خْوَرنَه‌ی کوی با او یکی می‌شوند. پس هیچ‌گونه جای تردید نیست که وِرِثْرَغنَه و داموِیش اوپَمَنَه هر دو یکی هستند. روشنگری‌های زبان‌شناسی درباره‌ی این نام‌ها چندان اطمینان‌بخش نیست، ولی گمان نمی‌رود که معنای دیگری جز «همانند دامی» یا «ماندگار نزد دامی» داشته باشد. دامی در اوستا هم به‌معنای آفریدگار است و هم به‌معنای آفرینش و اینجا تنها به‌معنای آفریدگار می‌تواند باشد. معنای این نام به‌هر حال کاملاً روشن است: مربوط است به‌خداوندی که با آفریدگار در پیوستگی بسیار نزدیک قرار دارد، به‌اصطلاح شریک بی‌واسطه‌ی او یا دو همکار. این است وضع وِرِثْرَغنَه در برابر خدای آفریدگار. خوب می‌شود فهمید که زردشتیان از واژه‌ی دامی نخست به‌اهورمزداه می‌اندیشیدند، چنان‌که در انجمن دینی میثره به‌میثره، ولی پیوستگی نزدیک داموِیش اوپمنه همه جا با باد، همه گونه تردید را بر کنار می‌کند که نخست و در اصل باد را به‌عنوان دامی می‌خوانده‌اند[1].

یافتن موارد مشابه برای مجموعه‌ی باورهای وِرِثْرَغنَه‌یی در تاریخ ادیان دشوار نیست. بهترین و روشنگرترین اینها نزد تیره‌های افریقایی یافت می‌شود. جامعه‌ی چوپانی شیلّوک[2]ها Shilluk در کنار رود نیل سفید، که گروه اندکی از آنان به‌کشاورزی می‌پردازند و از نظر دید اجتماعی به‌تیره‌های ایرانی باستان بسیار نزدیکند، نام بالاترین خدای آنها یوئُک Juok است که آفریننده‌یی است که جهان را به‌نظم آورده است. ولی یوئک رهبری کارهای مردم را به‌روان گذشتگان واگذار کرده است و خود در بلندی به‌سر می‌برد، بی‌آنکه خود چندان در اندیشه‌ی موجودات زمینی باشد. شیلّوک‌ها هم چندان در پی پرستش او نیستند؛ پرستش آنان به‌جای این متمرکز می‌شود به‌نیاکانگ Nyakang،

که نیای بزرگ شیلوک‌ها و بنیادگذار دودمان آنان است. در حقیقت این نیاکانگ است که نیایش می‌شود و بیش از همه قربانی‌ها به‌او پیشکش می‌شود. او پهلوان آن تیره است. کسی است که مردم به‌او می‌بالند و در سرود و گفته‌های بی‌شمار ستایش می‌شود. او برای هر یک از افراد شیلّوک‌ها و هر چه که در زندگی ملّی و درونی آنان ارزشمند است بالاترین نمونه است، بُن هر چیز در او است، چه کشورهای آنها و جنگ‌ها، و چه خرید و فروش چارپایان و کشاورزی آنان. برعکس یوئک یک نیروی بی‌حسابی است چنان‌که آدمی باید آن نیرو را نرم و رام کند تا از چنگ پیگیری‌های او رهایی یابد. نیاکانگ به‌راستی یک انسان واقعی بود، و روزگاری در زمان‌های بسیار پیشین پادشاه فرمانروایی بود، ولی اکنون یک نیمه خداست. او نام‌های افتخاری پدر، نیا یا نیاکان پادشاه یا پادشاهان، و «مرد بزرگ در آن بالا» است (برابر مردان بزرگ که در زمین هستند). او در یک توفان سخت ناپدید شد، بنا برگزارشی جامعه را توفان پراکنده کرد، و وقتی نیاکانگ خود را تنها دید، آن‌را احساس کرد و خود را خفه کرد (همه‌ی شاهان آینده‌ی این دودمان، هنگامی که در ایشان نشانه‌ی پیری نمایان می‌شد، به‌گونه‌یی سخت کشته شدند). ولی به‌این نکته ایمان دارند که او به‌راستی نمرده، بلکه به‌گونه‌ی رازآمیزی مانند یک باد ناپدید شده است. اگر او به‌راستی مرده بود، جامعه‌ی شیلّوک در حال حاضر نابود شده بود. روان نیاکانگ در فرمانروای خانواده‌ی او خانه می‌کند، این پیش آمد هنگام تاج‌گذاری شاهِ تازه روی می‌دهد، و روان نیاکانگ به‌وسیله‌ی یک پیکره‌ی چوبی، که مردم می‌پندارند که در آن سکونت دارد، به‌او داده می‌شود. نیاکانگ خود را به‌صورت یک جانور آشکار می‌کند. هر جانوری که دارای رفتار شاهی یا زیبایی ویژه‌یی است می‌تواند به‌کار جسمانیّت یافتن او بیاید. اینها جانورهای وحشی شیر و سوسمار و مارهای زرد کوچک، ظریف‌ترین گونه‌ی آهوها، فلامینگوها و پروانه‌های رنگارنگ هستند. همچنین به‌ویژه نمونه‌های زیبای دام‌های خانگی می‌توانند روان نیاکانگ را در خود جای دهند. یک‌بار او خود را در یک گاو سفید آشکار کرد و پس از آن پادشاه وقت فرمان داد که برای نیاکان قربانی‌های ویژه نیاز شود.

جامعه‌های دیگر افریقایی، به‌ویژه در میان تیره‌های بانتو Bantu باورهایی همانند این دارند[1]. شکل‌های ظاهری تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند ولی همه‌جا سخن از برترین

موجودی است که در عین حال بیش از همه همچون خدای بی‌اثر و بی‌کار دانسته می‌شود و چندان زیاد موضوع پرستش نیست و سخن از روان نیاکان است که بیش از همه موضوع پرستش‌اند و از همه بیشتر با افراد در گذشته‌ی پادشاه وقت و از همه کمتر به‌وسیله‌ی بنیادگذار آن دودمان شناسانده می‌شوند. بالاترین خداوند بنا بر باور آنان نیروی خود را گاهی در رعد و برق و باران و زمین لرزه نشان می‌دهد ولی روی هم رفته کمتر به‌کارهای مردم می‌پردازد، و یا اصلاً هیچ به‌کارهای ایشان نمی‌پردازد. اینها بیشتر به‌وسیله‌ی ارواح و بیش از همه ارواح سران تیره نگاهداری می‌شوند و یگانه وظیفه‌ی پیشوایان دینی آنها، یعنی میانجی بودن میان آنان و مردم، کم روی نمی‌دهد. جالب است که غالباً میان ارواح مردم عادی و سران تیره فرق‌های خاصّی گذاشته می‌شود. مرد عادی می‌تواند به‌پرستش روان خویشاوندان مرده‌اش بسنده کند. نزد مردم باسوتُو Basuto که یکی از جامعه‌های بانتو در افریقای جنوبی[1] است، هر یک از خانواده‌ها زیر نفوذ و پناه نیاکان خودشان قرار گرفته‌اند، ولی خود آن تیره به‌عنوان یک واحد کامل نیاکان پادشاه زمان را به‌عنوان خداوند ملی به‌رسمیّت می‌شناسد و نمازهای خود را به‌سوی موناهِنگْ Monaheng و مُتلومی Motlumi که سران تیره از این دو برخاسته‌اند، می‌گذارند.

این موارد همانند به‌ما اجازه می‌دهد که مرزهای هستی وِرِثْرَغنَه ایرانی را تا اندازه‌یی به‌روشنی تعیین کنیم، واقعیّتی که وِرِثْرَغنَه را جسمانیّت می‌بخشد، خاندان فرمانرواست، هم پادشاهان در گذشته و هم خاندانِ سالار تیره‌ی زنده. فرّ وِرِثْرَغنَه، جان، یا نیروی آن خاندان است که در پهلوانان و پادشاهان زمان پیشین آشکار شده و در وجود فرمانروای زنده وجود دارد. همه‌ی موجودیت آن تیره بر همین نیروی خانواده‌ی فرمانروا استوار است. از این رو وِرِثْرَغنَه خدای نیروی جنسی نیز هست.

پس وِرِثْرَغنَه را هم باید یکی از پهلوانان زمان‌های پیشین یا یکی از فرمانروایان مهم یا بنیادگذار دودمان شاهی بدانیم. ولی بنونیست کاملاً حق دارد که می‌گوید یک چنین جنبه‌یی در توصیف وِرِثْرَغنَه نزد ایرانیان به‌چشم نمی‌خورد. اکنون شاید ایراد بشود، که اصل باور وِرِثْرَغنَه در زمان‌های پیشین گم می‌شود و صفت او به عنوان پادشاه تقریباً به‌کلّی از خاطره می‌تواند رفته باشد، به‌گونه‌یی که وی تنها به‌عنوان خداوند به‌زندگی خود ادامه داد. ولی من گمان می‌کنم اصولاً طرح این پرسش نادرست است. به‌راستی

وِرِثْرَغنَه بنا بر وجودش خدای پهلوانی و پهلوانان است و جدا از آنان نمی‌توان درباره‌ی او اندیشید. وِرِثْرَغنَه همان هئوشیَهَه Haošyaha است، تَخمَه‌اوروپی Taxmaurupi است، ییمه Yima است، کرساسپه Kĕrĕsāspa است، کوی کوات Kavi Kavāt است، کوی اوسه Kavi usa است، ثرئیتئونه Thraētaona است و هر چه از این دست است، می‌باشد و اینها دارندگان فرّ او در زمان‌های پیشین و نخستین هستند. او در آنها است و آنها در او. درست با رعایت صفت دارنده‌ی فر، آنها وِرِثْرَغنَه، یعنی «شکننده‌ی ایستادگی» هستند. وِرِثْرَغنَه در اصل چیزی جز یک نام خانوادگی برای خانواده‌ی بزرگ پهلوانان نیست و به‌خوبی می‌تواند به‌عنوان یک نامواژه‌ی همگانی و یک صفت همیشگی برای تیره‌ی سالارها و یا پادشاهان یک تیره دانسته شود.

بدین‌گونه همه‌ی تمایزی که بنونیست و رِنوُ میان ورترَهَن ـ وِرِثرَغنَه به‌عنوان خدای اصلی آریایی و ایندره به‌عنوان تنها یک پهلوان به‌صورت خدا درآمده می‌خواهند بیان کنند خود به‌خود از میان می‌رود. همان اندازه که ایندره یک پهلوان بود، هم او نیز با دریافت آریایی‌اش، خود به‌خود، یک ورترهَن در میان بسیاری دیگر بود. در ایران ایندره در نتیجه‌ی یک جریان تاریخ دینی، که جزئیات آن‌را دیگر نمی‌توانیم دریابیم، از خانواده‌ی پهلوانان «شکننده‌ی ایستادگی» بیرون افکنده شده و به‌درجه‌ی یک اهریمن تنزل پیدا کرده است (نک. بخش ۷). در هندوستان به‌عکس همه‌ی پهلوانان زمان پیشین، که ورترهَن بودند، به‌پس رانده شدند و تنها نماینده‌ی خانواده‌ی آنها ایندره است. برداشت بنونیست و رِنوُ از اهریمن وِرترَه به‌عنوان آهنجش بعدی از نام ورترهن با این برخوردی ندارد. از سوی دیگر، تا آنجا که من می‌توانم ببینم، هیچ‌گونه دلیل بازدارنده‌ی بنیادینی وجود ندارد که وِرِثْرَغنَه‌ی ایرانی را کشنده‌ی اژدها بدانیم. وِرِثْرَغنَه کسی است همچون ثرئیتئونه، کرساسپه و ایستادگی شکنان دیگر که اژدها و غول‌ها را کشته‌اند. پیداست که این یگانه کار وِرِثْرَغنَه نیست، زیرا وِرِثْرَغنَه‌های نیمه خدا کارهای پهلوانی دیگر نیز انجام داده‌اند؛ ولی بی‌گمان این از جمله کارهایی است که بیش از هر چیز تخیّل را به‌خود مشغول می‌کرده است، و به‌خوبی می‌توان فکر کرد که سیمای وِرِثْرَغنَه بهتر با این جنبه پیوند یافته، هر چند در اوستا، که کشندگان اژدها با خاطرات پرشور دیده می‌شوند، این نکته از دید خدای جمعی وِرِثْرَغنَه چندان برجسته نمی‌شود. مقصود این نیست که انکار شود که اساطیر مربوط به کشنده‌ی اژدها یا وِرِثْرَغنَه که ما آن‌را از اوستا

بیرون می‌بینیم، از محیط اساطیری بیگانه تأثیر پذیرفته و از این راه یک نقش غیرایرانی گرفته است. اگر بنونیست می‌گوید که خاستگاه افسانه‌های ارمنی درباره‌ی واهاگْن Vahagn (=وِرِثْرَغنَه) همه از آسیای کهین است من کوچکترین دشواری ندارم که در کلیّات از او پیروی کنم[۱]، ولی اگر هم تارهای این بافت از آسیای کهین باشد، به‌هیچ وجه منافات ندارد که پود آن ایرانی باشد. کشتن اژدها بی‌هیچ‌گونه گفتگو نشان ویژه‌یی از واهاگن ارمنی است، و ریشه‌های این ویژگی در جهان باور ایرانی است[۲].

پیش از این دیدیم که پیش مردم افریقا پرستش نخستین پادشاه جنبه خدایی یافته و خانواده‌ی آن پادشاه، بالاترین خدا را به‌فراموشی سپرده بود، چندان که این خدا به‌روشنی همچون خدای بی‌اثر و بی‌کار آشکار می‌شود. چنان‌که پیش از این خاطرنشان کردیم احتمال بسیار دارد که باد (واته یا وَیو) یا دایره هوایی (ثْواشَه) در این زمینه به‌راستی نماینده‌ی بالاترین خداوند بوده. امّا این خدایان ظاهراً خدایان بی‌اثر و بی‌کار و یا در حال بی‌اثر شدن هستند؛ در اوستای نوین، مثلاً در یسن‌ها بدون تردید همین‌ها هستند. اینها بیش از هر چیز به‌عنوان خداوندان سرنوشت فراتر از نیک و بد شناخته می‌شوند، و نه آنها بلکه وِرِثْرَغنَه است که به‌صفت همکار آفریننده: داموِیش اوپَمنَه دست در زندگی انسان‌ها می‌اندازد و آن‌را ترتیب می‌دهد. اگر باد به‌عنوان نیروی مؤثر هویدا می‌شود، تنها به‌عنوان موجود پیکر یافته وِرِثْرَغنَه است. اگر وِرِثْرَغنَه و به‌ویژه خْوَرنَه‌ی او نیز با پاره‌یی پدیده‌های طبیعی پیوستگی پیدا می‌کند (مانند آتش و آب) علّت آن در درجه‌ی نخست قطعاً این است که او چون با زندگی تیره نزدیک‌ترین پیوند را دارد بر نیروهای طبیعت هم فرمانروایی می‌کند، نیروهایی که هستی خود او بر آنها استوار است. ولی شاید هم در این موضوع یادی از مرحله تاریخ دین نهفته باشد، که وظیفه‌ی سنگین پرستش بالاترین خدا را به‌خدای خانواده منتقل می‌کرده. این مرحله از این رو با شتاب صورت گرفته که سیمای وِرِثْرَغنَه از جاهایی گرفته شده بوده که خداوندان آفریننده‌ی دیگر در آنجا در نخستین درجه‌ی اهمیّت قرار داشتند. در انجمن میثره که وِرِثْرَغنَه را از همه زودتر می‌بینیم، میثره خدای آفریننده بود.

* * *

هنگامی که زردشت وِرِثْرَغنَه را نیایش کرد از جمله چیزهایی که او به‌زردشت ارزانی

داشت یکی هم تیزبینی بود (نک. پیش از این ص ۷۳). واژه‌ی سَوکَه، که در اینجا به‌کار رفته است برای معنای دیدن در اصل به‌معنای «روشنایی» است، و بستگی دارد به‌تصوّر معمول ایرانیان و حتّی یونانیان که دیدن را یک روشنی فعّالی می‌دانند که از چشم می‌تابد[1]. این از ویژگی‌های دین ایرانی است که این نیروی روشنی فعّال همچون یکی از خدایان شخصیّت پیدا می‌کند و این مقام خداوندی را خدای مادین چیستی Čisti یا چیستا Čistā عهده‌دار است. این خدا به‌صورت چیستا در مهریشت (ب ۱۲۶) دیده می‌شود؛ در آنجا این خدا به‌سوی چپ گردونه‌ی میثره می‌راند و رشنو به‌سمت راست. بلافاصله پس از این دو دامویش اوپَمنَه در شکل گراز یاد می‌شود، و همراه او آتش و خورنه هستند. سراسر یک یشت برای چیستی سروده شده (یشت ۱۶). او خدای مادین راه‌ها است و مردم را به‌راه‌ها بینا می‌کند و به‌مردم در جنگل‌ها راه درست را می‌نمایاند، و آنان را از آنها می‌گذراند. این خدا نیروی بینایی بینایی ماهی «کَرَ» است که می‌تواند گردابی را که از یک مو بزرگتر نیست در رودخانه‌ی[2] پهن رَها که گودیش به‌بلندی هزار مرد است ببیند (ب ۷) به‌همین‌گونه بی هیچ کم و بیش نیروی بینایی، که وِرِثْرَغنَه به‌زردشت بخشیده توصیف می‌شود. این نیروی بیناییِ اسبی است که در یک شب تاریک بارانی و برفی، گرفتار تگرگ شده، که توانا است از فراسوی هشت قطعه‌ی زمین یک موی اسب را بیابد و ببیند، چه موی پشت باشد و چه موی شکم (ب ۱۰). این نیروی بیناییِ لاشخوری است، که در میان همین دشواری‌ها به‌همین فاصله که گذشت یک تکّه گوشت به‌بزرگی یک مشت را می‌یابد (ب ۱۳). حاصل آنکه این بینایی است به‌طور کلّی، که متوجّه همه‌ی چیزهای این جهان به‌معنای گسترده خود می‌شود؛ این آن تیزبینی است که در هر موجود زنده‌یی نهاده شده است. ولی این آن نیرویی نیز هست که موبد را به‌خواندن متن‌ها و نیایش وامی‌دارد، تا به‌یاد بسپرد (ب ۱۷)؛ او به‌معنی محدودتر با اجرای نقش‌های مراسم دینی بستگی پیدا می‌کند. ماده‌یی که این نام از او ساخته شده است، زمانواژه‌یی را می‌سازد که احتمالاً در زمان آریایی مشترک به‌معنای کلّی آموزش بوده است ولی در اصل قطعاً معنای دیگری جز «روشن کردن» به‌معنای واقعی خودش نداشته است. چیستی روشن ساختن است و چیستا به‌معنای روشن شده است به‌همان معنای واژه. سپس می‌بینیم که او با جامه‌های سپید آراسته شده و بَرَت زَئوثْرَه

barat.zaoθra «در حال بردن قربانی» (یا در حال عرضه کردن آن) است، (مهریشت ب ۱۲۶؛ صفت و لقب دوّمی همچنین در یشت ۱۶،۱ هم هست). در اینجا چیستا به‌عنوان خداوند جمعی به‌انجمن آیینی شخصیّت می‌بخشد، پیداست نخست موبدانِ سفیدپوشِ مراسمِ نیایش هستند، و سپس انجمن است که با جامه‌ی نماز در آیین نیایش شرکت می‌کند. ما در بخش ۴ خواهیم دید که همین «دیدن» یک اصطلاح فنّی ایرانی است برای هر چیز که هنگام نماز مشاهده می‌شود، هنگام نماز انسان چیزهای خدایی می‌بیند؛ در آن هنگام خدای مادینِ بینایی بالاترین نقش خود را داراست، چندان که آن خدا چکیده‌ی هر چیز دیدنی است که در آنجا انجام می‌گیرد، و همه‌ی بینندگانی که در آنجا گرد می‌آیند.

چیستی به‌وِرِثْرَغنَه بسیار نزدیک است؛ گاهی چیستی لقب‌های خود را با او عوض می‌کند. گویا چیستی از همان آغاز از یکی از قلمروهای نزدیک وِرِثْرَغنَه است، ولی مانند همین محیط روی هم رفته میهن اصلی خود را در انجمن دینی میثره نگاهداشته است. پس ممکن است که چیستی نخست ساختمان و ترکیبی همپایه‌ی سروشه بوده است؛ اکنون هر دو خداوند در کنار هم قرار گرفته‌اند و چنین می‌نماید که تقریباً یک مفهوم و اصطلاح را بپوشانند، هر چند که چیستی هم به‌عنوان خداوند جمعی، به‌ویژه به‌معنای تیره‌یی که برای نماز گرد هم آمده‌اند، می‌باشد.

در گاهان هم چیستی به‌صورت یک اصطلاح بر زبان زردشت می‌آید. ولی گسترش این اصطلاح به‌علّت واژه‌های هم‌معنای آن سخت محدود شده است؛ این هم‌معنا دِئِنا daēnā است، و آن مفهومی است که به‌عنوان خداوندِ شخصیّت یافته و خداوندِ نیایش در انجمن زردشتی شده است. هنگامی که زردشتیان پرستشگاه انجمن دینی میثره را پذیرفتند و با باورهای آنان به‌صورت همکرده آمیخته شدند چیستی را با دِئِنا همسان کردند. از این قرار است تمام یشت ۱۶ که عنوان پهلوی آن هم به‌همین سبب دین‌یَشْتْ است. در بند ۱۵ همسر زردشت، هْوُوی Hvōvi، چیستی را برای خوشبختی در زناشویی نیایش می‌کند، که بتواند بر موجب دَئِنا بیندیشد، سخن گوید، رفتار کند. در مهریشت بند ۱۲۶ درباره‌ی چیستا می‌گوید که او اوپَمنه‌ی دئنای مزدیسنی است. از این واژه یک اشاره و راهنمایی خوبی به‌دست می‌آوریم برای معنای این واژه، و این همان

واژه‌یی است که در نام خدای داموُیش اوپَمنَه به‌آن برخوردیم. چیستا (چیستی) جفت دئنا است، به‌هر گونه که واژه را بخواهیم دریابیم، به‌هر حال یکی از خداوندانی است که بی‌اندازه به‌او نزدیک است. در اینکه اینجا ما با یک همسان سازی همکرده سر و کار داریم هیچ‌گونه تردیدی نیست.

در انجمن میثره می‌توانیم دو دستگاه خداوندی از هم بازشناسیم که از روزگاران بسیار پیش در هم آمیخته شدند: ۱ـمیثره ـرشنو ـسروشه ۲ـباد (واتَه، ویو، ثواشه)، وِرِثْرَغنَه (دامویش اوپمنه) همراه با خورنَه ـ چیستی (چیستا).



باز هم از چند ویژگی دینی میثره باید یاد شود. آیین هَئومَه Haoma بی‌گمان از اینجا گرفته شده است و در بندهای ۹۰–۸۸ مهریشت دیده می‌شود. درست است که بند ۸۹ ظاهراً اصل زردشتی دارد و زردشتیان در جاهای دیگرِ این قطعه چیزهایی افزوده‌اند، ولی وجود این آیین در انجمن میثره آشکارا دیده می‌شود.

پنداشت هئومه در اینجا مفصّل‌تر از این بازشکافی نمی‌شود. هئومه که همان سَوْمه هندی‌ها است، یک آشامیدنی آریایی باستانی برای بی‌مرگی است، شیره‌ی مستی آوری، که از گیاهی که دیگر اکنون بازشناختنی نیست، گرفته شده (گیاهی که امروز در آیین هئومه به‌کار می‌رود جانشین و بدل آنست) در نماز هئومه یسنن ۳۲-۹،۱۹ که جای جای عناصر بسیار کهن دارا است از جمله چنین می‌آید:

«خواهش من از تو برای نخستین بخشش این است ای هئومه که دور دارنده مرگ (دوورَوشَه dūraoša) هستی: بهترین هستی گروندگان اشه، آن تابنده، آن‌که هر گونه نیکبختی را دربر می‌گیرد، دوّمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده‌ی مرگ، این است: تندرستی برای این شخصیّت (من) (شخصیّت=تنو). سوّمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده‌ی مرگ این است: یک زندگی دراز برای زندگی روان (*اوشتانه*). چهارمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده‌ی مرگ، این که من زورمند، نیرومند، سیر بر روی زمین بمانم، تا بر دشمنان پیروز شوم و بر دروغ چیره شوم. پنجمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه‌ی دور دارنده‌ی مرگ، این است: شکننده‌ی ایستادگی (وِرِثْرَجا vərəθraj؟؟) و پیروز در روی این زمین باشم، تا بر دشمنان پیروز و بر دروگ چیره شوم. ششمین بخشش که از تو خواستارم ای هئومه‌ی دور دارنده‌ی مرگ این است: باشد که *ما* نخست از دزد، نخست از راهزن، نخست از گرگ در امان باشیم، نکند که هیچ یک (از

اینها) نخست از ما آسوده باشد، باشد که ما از همه بیشتر در امان باشیم» (ب ۲۱-۱۹).

زندگی جاودان در جهان پس از مرگ در میان بخشش‌های هئومه نخستین چیز است. او را برای تندرستیِ زندگیِ درازِ زمینی (اوشتانه روان زندگی طبیعی مادی است که با تن خاکی از میان می‌رود)، نیرو، زور، خواسته‌ی زمینی (سیری)، پیروزی در برابر دشمنانِ برونی و بیداری در برابر دشمنان درونی، نیایش می‌کنند. در متن‌های بعدی چنین می‌آید که هئومه به‌زنان زایمان آسان می‌دهد، به‌آنان پسران نیرومند می‌دهد، نابارواران را بارور می‌کند، به‌زور در آمده به‌کشور را می‌رباید، چنان‌که او به‌بالیدن و روییدن کشور نتواند زیان رساند (بندهای ۲۴-۲۲).

از انسانِ نخستین، چهره‌یی در مهریشت پدیدار نیست، ولی به‌دشواری می‌توان تردید کرد که یمه برای انجمنِ میثره چنین نقشی را به‌عهده داشته است. ییمَه که یَمَه yama نزد هندیان است، بی‌گمان یک نمودار آریایی انسان نخستین است[۱] ـ در یشت معروف به‌هوم‌یشت ـ یسن ۹ که آن را چندی پیش نقل کردیم ـ این ییمه به‌عنوان پادشاه نخستینْ زمانِ نیکبختی پدیدار می‌شود، یعنی هنگامی که نه سرما و نه گرما نه پیری و نه مرگ بود، و نه دشمنی مردم با یکدیگر که آفریده‌ی دیوان است، هنگامی که پدران و پسران همه پانزده ساله بودند، هنگامی که مردم و چارپا پیر نمی‌شدند و آب و گیاهان خشک نمی‌شدند، او بیشترین خورنه‌ی همگی فرزندان انسان را دارا بود، و در میان همه‌ی میرندگان او «خورشیدنگر» بود (بندهای ۴ و ۵)، یعنی خورشید چشمه‌ی چیستی او یا نیروی بینایی او بود. و بدین‌گونه دارای توانایی و قدرت آسمانی و برتر از طبیعت بود. با همین ویژگی‌ها ییمه به‌عنوان نخستین انسان و نخستین پادشاه در بخش دوّم وندیداد، که شگفت می‌نماید و به‌دشواری توجیه می‌شود، در می‌آید[۲]. در خْوَرَنَهْ‌یشت (یشت ۱۹) بند ۳۱ تا ۳۸ سخن از ییمه با همین واژه‌ها است، ولی از این هم گفتگو هست که خورنه در ۳ مرحله از او دور شد، چنان‌که او نیروی فرمانروایی بر روی زمین را از دست داد. دلیل آن را چنین یاد می‌کند که او به‌گناه دست زد. در اینجا ما قطعاً در اصل با افسانه‌یی سروکار داریم که می‌خواهد روشن کند که چگونه نیکبختی در دوره‌ی ییمه جای خود را به‌اوضاع بدتر و تیره‌تر زندگی زمینی کنونی سپرد. در هند یَمَه خدای مرگ است و این نقشی است که بارها به‌همین انسان نخستین داده می‌شود[۳].

این ییمه با آیین هئومه نزدیک‌ترین پیوند را دارد. در هوم‌یشت یسن ۹ تعدادی از نیمه خدایان شمرده می‌شوند که در زمان نخستین هئومه را می‌فشاردند و از او نیروی کارهای پهلوانی می‌گرفتند. نخستین کسی که یاد می‌شود ویوَهْ وَنت (هب. ویوَسْ وَنت Vivasvant) است که پسر او یمه نخستین پادشاه بود[1]. در واقع او همیشه در ردیف پهلوانان یشت‌ها شمرده می‌شود ولی فقط در همینجا در پایگاه نخستین می‌آید. معنای آن تنها همین است که او در آیین هئومه به‌راستی نخستین انسان بود. میان پادشاه دوره‌ی بی‌مرگی ونوشابه‌ی بی‌مرگی یک پیوند نزدیک هست.

گاهان برای این پیوند دلیل دیگری به‌دست ما می‌دهند. در یسن $۳۲_۸$ که مرز زمانیِ بی‌اندازه گسترده‌ی آن را از نظر تاریخ دین بررسی‌های آینده برای ما روشن خواهد کرد، زردشت دست به‌حمله‌یی سخت و رویارویی با باور ییمه می‌زند. «این گناهان بر گردن ییمه پسر ویوَه وَنت است که برای خوشایند مردم ما را گوشت گاو خوردن آموخت.» ولی جشن‌های لجام گسیخته با قربانی‌های گاو در نیایش‌های زردشت، با آیین جشن‌های افراطی هئومه پیوند جدا نشدنی دارد.

بدین‌گونه پژوهش‌های ما ما را به‌سوی زردشت بازگرداند. اکنون شاید آماده باشیم، نمایی چند در جهان تاریکی که گاهان را می‌خواهیم بنگریم، بازشناسی کنیم.

بخش ۴

دین اجتماعی ایران باستان
۲- انجمن دینی گاهان

«بی‌گمان پیامبر شادمان است که با کسی سخن تواند گفت که سخن او را درمی‌یابد». این گفته‌ی زردشت است در یسن ۵۱۸. اگر چنین باشد، زردشت چندان از ما خشنود نیست، زیرا ما به‌راستی از آنچه او می‌گوید بسیار اندک درمی‌یابیم. اگر سر آن داشته باشیم که گاهان را بخوانیم، یکسره به‌جهان دیگری، جز آنچه که در مهریشت هست درمی‌آییم. همه چیز در اینجا کهنه‌تر و ناپیداتر از آنجا است. دورنمای جغرافیایی، در این متن‌های دینی، که همه چیز در آنها پیرامون مرکز دین می‌گردد، در میان نیست. زبان بسی باستانی‌تر و همگی سبک آن از گونه‌ی دیگر است. در اینجا ما با شعر یک دست آریایی باستان سروکار داریم، شعری که از نظر فنّی به‌ریگودا نزدیک می‌شود و یک فرگشت دور و درازی را پشت سر گذاشته است. گاهان دارای یک شکل و قالب منظوم استوار و

یک زبان هنری است با بافت واژه‌یی هنرمندانه و قواعدی معیّن. همین نکته کار ما را که رسیدن از قالب به‌محتوا و موضوع است، دشوار می‌کند؛ گاهی با همان دشواری‌هایی سر و کار پیدا می‌کنیم که در شعر هنری ایسلندی وجود دارد. و بر این افزوده می‌شود این نکته که این سرودها در اینجا سراسر پر است از اصطلاحات و مفاهیم فنّی، که معنای درست آن برای شنوندگان دیرین و نخستینش، پیدا است که آشکار بوده است، ولی برای ما آگاهی‌هایی، که به‌یاری آن گستره‌ی کامل معنوی آن سرودها را، و حتّی غالباً برای آنکه اصلاً معنی آن را، دریابیم، در آن وجود ندارد. هیچ وضعی توصیف نمی‌شود؛ همه‌چیز را باید خودمان حدس بزنیم. اگر ما محیط تاریخی گاهان را کمی بهتر می‌شناختیم بی‌گمان بسیاری از دشواری‌های زبانی را بی‌درنگ می‌توانستیم حل کنیم.

شاید بزرگترین دشواری‌ها را نام خدایان بسیار در این متن‌ها به‌بار می‌آورند. همه‌ی این نام‌ها صورت آهنجیده و مجرّد دارند و نخست به‌نظر ما چنان می‌نماید که گویی در جهانی سایه‌یی، پر از مجرّداتِ فاقد هستی، وارد می‌شویم. گمراهی از این رو افزایش می‌یابد که بیشتر نام این خدایان به‌ظاهر مجرّد، که بیش از هر چیز به‌نظر می‌آید که بخش‌هایی از روان، فضایل و حالاتی را مجسّم می‌کنند، در یزدان شناسی بعدی در یگانه شدن با پاره‌یی پدیده‌های طبیعی ظاهر می‌شوند. پژوهش همیشه تاکنون می‌پرسیده است کدام از این دو باور اصلی است؟ آیا موجودات مجرّد نقطه‌ی آغاز است، واینها در مرحله‌ی بعدی با پاره‌یی پدیده‌یی طبیعت پیوند داده شده‌اند؟ یا عوامل طبیعت انگیزه‌ی اصلی بوده‌اند، و زردشت یک ردیف از خداوندان طبیعت را به‌گونه مفاهیم مجرّد اخلاقی تعبیر کرده است؟

من مطمئنم که طرح پرسش بدین‌گونه یکسره اشتباه است. نخست اینکه در خاصیّت و چگونگی مجرّد بودن نام خدایان مبالغه می‌شود. به‌یاری روش ریشه شناسی که برای پژوهنده‌ی تاریخ دین نقطه‌ی آغاز سودمندی تواند بود، گرچه وقتی به‌آن آزادی بسیار زیاد بدهیم، زیان‌های درمان ناپذیری به‌بار می‌آورد ـ پژوهش تاریخ دین شناسی از دوره‌های پیشین نمونه‌های بسیار قانع کننده برای این نکته عرضه می‌کند ـ خاصیّت تجرّد و معنی اصلی نام خدا را مسلّم می‌کند، و تجرّدی که انسان گمان می‌کند می‌تواند آن‌را ثابت کند، معنا و مفهوم دقیق فلسفی می‌گیرد، بی‌آنکه اندیشه کند که حتّی یک بار

کسانی که به‌تفکّر مجرّد خو گرفته‌اند در کاربرد سخن روزانه اسم معنا را سازگار با توقّعات فیلسوف‌ها به‌کار نمی‌برند. وقتی انسان یک مفهوم مجرّد را به‌کار می‌برد همیشه آن پدیده‌ی عینی یا پدیده‌های عینی، که در آنها آن تجرّد در نظر گرفته شده است، کم و بیش در صحنه‌ی پیشینِ ذهن قرار گرفته است. به‌راستی مجرّدات تقریباً همیشه مجموعه‌هایی به‌جامه‌ی دیگر درآمده یا به‌کلّی پنهان هستند. این پدیده در زندگیِ زبان به‌خوبی شناخته شده است، یعنی آنجاها که اسم جمع و اسم معنا همیشه بدون مرز در یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند. در تاریخ واژه‌ی جمع، در قلمرو زبان‌های گوناگون، دلیل‌هایی برای این موضوع در دست است. جدایی میان اسم معنا و اسم جمع در فرگشتِ زبانی، بسیار آهسته انجام می‌گیرد و تقریباً هیچ وقت بی‌کم و کاست نیست. در مراحلی از تکامل زبان که به‌طور قطع نمی‌توان آن‌را نخستین خواند، هرگز مرزها مشخّص نبوده‌اند و غالباً تنها به‌صورت اشاره دیده می‌شوند.

از این رو درباره‌ی نام‌های «مجرّدِ» خدایان نباید هرگز یک اندیشه‌ی مجرّد داشت بلکه نخست باید به‌یک واحد جمعی به‌عنوان پایه‌ی کار اندیشید. در میان واحدهای جمعی که مقام خدایی را می‌توانند به‌دست آورند، بدون تردید واحد اجتماعی در مرحله‌ی نخست قرار می‌گیرد و می‌تواند بی‌گمان به‌عنوان ریشه‌ی واقعی و سرچشمه‌ی باورهای جمعی نگریسته شود. تیره و صورت‌های گوناگون سازمانی آن، شکل بنیادین زندگی را می‌سازند، و فقط با گنجاندن آن در چهارچوب‌های واحد جمعی، فرد معنا و مفهومی پیدا می‌کند. در زندگی اجتماعی هم همگی زندگی پیش از بخش‌های آن وجود دارد. پدیده‌های طبیعی روشن است که می‌توانند در جزئیات در مراحل ابتدایی همان‌گونه که نزد ما هست ـ که تا اندازه‌یی هم هیچ‌وقت از ابتدایی بودن دست بردار نیستیم! ـ واکنش‌های احساسی ناگهانی از خوشی، لذّت، وحشت و ترس ایجاد کنند، ولی سرانجام این اهمیّت آنها برای زندگی مشترک در یگان جمعی اجتماع است، که در سلسله‌ی مراتب بزرگ ارزش‌ها به‌آنها پایگاه و مقامشان را می‌بخشد. هر جا که ما به‌خداوندان به‌ظاهر مجرّد برخورد می‌کنیم، حق داریم که نخست از خود این پرسش را بکنیم: عمل اجتماعی آنها چیست؟ یگان‌های اجتماعی که اینها عهده‌دار مقام آنها هستند کدامند؟ و پس از اینکه این پرسش را مطرح کردیم به‌پرسش دیگر درباره‌ی اهمیّت و

معنای جنبه‌ی طبیعی این خداوندان تقریباً همیشه پاسخ داده شده است و هر تیره، زندگی خود را در طبیعت به‌سر می‌برد و وابسته است به‌اندوخته‌ها و نیروهای طبیعت. از این رو خدایان اجتماعی تیره از نظر این خاصیّت کم و بیش نماینده‌ی زندگی طبیعتی هستند که آن تیره به‌آن وابسته است. این خدایان اگر از این دست نقش نمایانگری نداشته باشند، تقریباً همیشه، همچون نماینده‌ی توان‌ها یا جلوه‌های نفسانی خاصّی نزد اشخاص نمایان می‌شوند که در رفتار جمعی و مشترک در موقعیّت‌های خاصّی دیده می‌شوند، یا در غیر این صورت زمینه و پایه می‌شوند برای یگان جمعی که مربوط به‌آنند. حاصل آنکه پس عمل طبیعت در اینجا با یک عمل نفسانی جانشین می‌شود که در عین حال نخست در رابطه با نفس فرد ـ اگر این نفس را هم شامل شده باشد ـ مجزّا در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه در رابطه با عمل اجتماعی نگریسته می‌شود. عمل طبیعت، عمل نفسانی و عمل اجتماعیِ یک چنین خداوندی، که در اینجا از او سخن به‌میان است ـ هر چند ممکن است در جریان زندگی دینی، یکی از نقش‌ها در برابر نقش‌های دیگر برجستگی پیدا کند ـ باری مراحل گوناگونی از یک تحوّل نیستند، بلکه همه‌ی اینها بدون اینکه از هم تجزیه پذیر باشند به‌هم پیوسته‌اند. و این مغایر این نیست که خدایان بی‌اثر و بدون کاری هم وجود داشته باشند که نخست به‌نظر می‌رسند که پدیده‌ی برجسته‌تر طبیعت هستند، بدون اینکه چندان دخالتی در زندگی روزانه‌ی تیره داشته باشند. بعد تقریباً همیشه دیده می‌شود که یک چنین خدایی به‌عنوان آفریننده و دارنده‌ی اصلی سراسر گیتی و دارنده‌ی نظم اجتماعی و طبیعی شناخته می‌شود، و دارندگان و پیش‌رزمندگان او خدایان اثربخش و در کاری هستند.

من گمان می‌کنم که در این باره هیچ نمونه‌یی بهتر از ایرانیان باستان نمی‌توان یافت. پیش از این کوشش کردم جهان خدایان انجمن میثره را زیر همین دیدگاه ببینم و یقین دارم که این تنها دیدگاهی است برای جهان آشفته‌ی خدایان انجمن گاهانی، که ممکن است کلیدی به‌دست ما بدهد[1].

اکنون اگر من به‌این کوشش دست بزنم که جهانی راکه زردشت به‌آن گام گذارده بود بازگویم، از ناهنجاری این کوشش به‌خوبی آگاهم. ما این جهان را تنها از راه زردشت و پیرامون او می‌شناسیم و باید همه‌جا به‌یاد داشته باشیم که مفاهیم دینی که گاهان با آنان

سر و کار دارد از روح او ترسیم شده و با تأثیر او تعبیر و تأویل شده‌اند. در عین حال یک توجّه دقیق جدّی به‌درون پیام زردشت نشان می‌دهد که پیامبر تا اندازه‌ی بسیار پایبند به‌سنّت و طرفدار اعتقادات سنّتی انجمن است، و به‌هیچ‌وجه زیر و رو کننده‌ی ارزش‌های موجود نیست، بلکه به‌عکس دارای طبیعتی بی‌اندازه احتیاط آمیز است و جنبه‌ی نو و تازه در آموزه‌های او اصولاً در مواد نیست، در ترکیب این مواد است. با قید احتیاط‌هایی نباید این غیرممکن باشد که رشته‌های کهنه را از تافته جدا کرد و یک تصوّر عمومی از زمینه‌یی که بر روی آن اثر او خودنمایی می‌کند، ساخت.

سخنی چند نخست درباره‌ی تقسیم‌بندی اجتماع. ما در گاهان گروه‌های خویشاوندی معمولی را می‌بینیم هر چند یکی از آنها نام انحرافی دارد: خانه (دمانه dəmāna)، خانواده (وِیس vīs) روستا و (شوُیثره) و «کشور» (بخش، دهیو dahyu). اینها در یسن $۳۱_{۱۸}$ به‌گونه‌ی کامل برشمرده می‌شوند. در اینجا شوُیثره (از همان ماده‌ی شیتی šiti و شَیَنه) به‌جای زنتو zantu که در متن‌های بعدی پیوسته به‌کار می‌رود، می‌آید. گروه‌های اجتماع سه تا است[۱]:

۱. خوَیتو (=xvaētu) یعنی سپاهی یا گروه آزاده، هم‌معنای آن ظاهراً نَرْ به‌معنای مرد است. از واژه‌ی خوَیتو واژه‌ی خوَیت ودَثَه (xvaētvadaθa) که بر سر آن گفتگوی بسیار شده، ساخته شده است و حال آنکه معنی آن خیلی ساده «زناشویی خوَیتو» است. در اینکه غرض از این اصطلاح یک زناشویی است که به‌گروه آزادگان محدود می‌شود جای گفتگو نیست، و در اینکه این اصطلاح در عمل به‌معنای یک زناشویی بود که میان خویشاوندان نزدیک به‌کار می‌رفت، روشن است؛ و نیز در اینکه در این اصطلاح زناشویی میان خواهر و برادر گنجانده شده است، و در سراسر ایران باستان مانند گروه بالای مصر باستان ظاهراً وجود داشته، تا اندازه بسیاری امکان آن هست، هر چند که پارسیان امروز این سخن را به‌سختی رد می‌کنند[۲].

۲. اَیْرْیَمَن (=airyaman) یعنی عضو انجمن دینی یا موبدان. در نماز بسیار کهن زردشتی آاَیریما ایشیوُ Āairyəmā išyō، یسن $۵۴_{۱}$، خدایی به‌نام ایریمن دیده می‌شود که صفت ایشیَه išya یعنی محبوب، دوست داشتنی، قابل اعتماد، (بنا بر تعبیر معمول) را گرفته است. در وندیداد ۲۲ این خدا نقش مهمّی را به‌عهده دارد که از آن جمله است

خدای تندرستی. این خدا مسلّماً چیزی جز شخصیّت یافتن گروه موبدان، یعنی یک خداوند جمعی از نوع معمولی نیست. اینکه این خدا یک خدای درمانگر شده است، از اینجا دانسته می‌شود که از جمله مهارت‌های گروه موبدان طبیعتاً فنّ درمان بخشی ابتدایی نیز شمرده می‌شد[۱].

۳. وِرزِنَه (vərəzə̄na=). همان واژه‌ی وَرِزانَه در مهریشت است. همان‌گونه که پیش از این (ص ۵۶) برجسته کردیم، این واژه در انجمن میثره گویا چیزی مانند انجمن روستا را مشخّص می‌کرده است. در سرودهای گاهان این واژه در کنار خْوَیتو و اَیْرْیَمَنْ یاد می‌شود ($۴۹_{۷}$، $۴۶_{۱}$، $۳۳_{۳}$و$_{۴}$، $۳۲_{۱}$). این نکته که مفهوم این واژه به‌گروه اجتماعی مربوط است که به‌ویژه با گاو سر و کار دارد به‌نظر من از قطعه $۳۴_{۱۴}$، که بدبختانه در جزئیات ناروشن است، به‌دست می‌آید. شاید در اصطلاحات واسْتْرْیَه Vāstrya «دارنده‌ی چراگاه» ، و واسْتْریوُ فشویَنْتْ (vāstryō fšuyant) (و نیز پیوسته با واژه‌ی دیگر): «دارنده‌ی چراگاه چوپان»، بتوان نشانه‌هایی برای اعضای وِرزِنه دید.

در کهنه‌ترین سند دین زردشتی، یعنی یسن هَپْتَهاتی، هم سه گروه شمرده می‌شود ولی به‌جای اَیْرْیَمَنْ واژه‌ی هَخْمَنْ haxman به‌معنای اتّحادیه، انجمن، (۴-۳-۴۰) می‌آید. اصطلاح وِرزِنَه به‌نظر من باید در عین حال نخست مربوط به‌اتّحادیه‌ی دینی باشد (نک. $۳۵_{۸}$ و $۳۶_{۱}$).

دین زردشتی پسین تقسیم‌بندی شامل چهار گروه را که در پاره‌یی اصطلاحات دگرگونی‌هایی دارد، می‌شناسد. نخستین گروه در این تقسیم‌بندی مانند تقسیم‌بندی پیشین موبدان و آزادگان هستند ولی گروه نخست نامشان آثْرَوَنْ āθravan است (که یک واژه‌ی آریایی کهن است برای موبدان، در هند آتْهَرْوَن ātharvan) و گروه دوّم رَثَه اِیشْتَر (raθaēštar) است به‌معنای «ایستنده برگردونه». ولی گروه سوّم نام گاهانی دارد واسْتْریوُفشویَنْتْ (vāstryō.fšuyant) و در اینجا بی‌گمان نشان دهنده‌ی گروه روستایی است. برای گروه چهارم پیشه‌وران افزوده شده است. سه گروه نخست یعنی آثْرَوَن، رَثَه اِیشتَرْ و واسْتریوُ در فروردین‌یشت دیده می‌شوند، یشت $۱۳_{۸۹}$[۲].

شایان توجّه دشمنان و مخالفان این گروه‌ها هستند که در بند $۳۳_{۴}$ برشمرده می‌شوند. دربرابر خْوَیتو یا گروه آزادگان تِرُمَتی (نوشته می‌شود tarə̄) قرار دارد، که به‌زودی

به‌عنوان دشمن و مخالف آرْمَیْتی حقیقت آن‌را خواهیم شناخت. در برابر وِرِزِنَه «همسایه‌ی دروگ» قرار دارد که اصطلاحی است جمعی و چیزی مانند «همسایگانی که دروغ بر آنان فرمانروایی می‌کند» معنا می‌دهد، و هم‌معنا است با واژه‌ی دْرِگْوَنْتُوْ drəgvantō (جمع). دشمن و مخالف اَیْرِیَمَن یا موبدان نَدنتو nadəntōها هستند (صورت درست‌تر آن nadantō) و این واژه‌یی است که معمولاً آن‌را «ناسزا و بدگو» ترجمه کرده‌اند، ولی مسلّماً رنگ معنوی ویژه‌تری، که برای ما دیگر درک آن میّسر نیست، داشته است. دشمن ویژه‌ی چراگاه و دارنده‌ی چراگاه «بدترین نگهبان» متو است، و این واژه ظاهراً در اصل بومی انجمن میثره بوده است (نک. بخش ششم).

از به‌دست آوردن خوراک و عنوان‌های فرمانروایان در جای دیگر پیش از این سخن رفت (ص. ۴۹ و بعد). چنان‌که پیش از این گفتیم (ص. ۵۹) عنوان فرمانروای ساسْتَر که در مهریشت آمده بود، اینجا هم در گاهان می‌آید ولی تنها درباره‌ی دشمنان زردشت: «ساسترهای کشور که از آنِ دروگ هستند» (۴۶۱). ترکیب‌های بسیار با پسوند پَتی pati، سرور، سالار (مانند دهیوپَتی، کشور سالار و مانند آن، که در مهریشت دیده می‌شد، در اینجا هیچ اثری از آنان نیست، هر چند این واژه برای زبان گاهان ناآشنا نیست.

اکنون اگر من بخواهم وارد مبحث دین بشوم، باید نخست در اصطلاح سْپِنتَه spənta (ایب. spanta)[1] درنگ کنم، چه در گاهان از جمله مفاهیم بنیادین است. ریشه‌ی این واژه را، که گفتگوهای سخت بر سر آن شده است، از این نظر که صورت اصلی آریایی آن روشن است، می‌توان تعیین کرد. نام خدای مادین برای زمین در ایرانی باستان سپَنتا اَرَمَتی spantā Aramati* است (در اوستا: spəntā Armaiti، در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت). این نام به‌دو صورت به‌زبان ارمنی راه یافته است، یکی به‌صورت سپندارامِت spandaramet که ارمنیان آن‌را خدای باروری می‌دانند و با دیونیسوس Dionysos برابر می‌کنند، دیگری به‌صورت ساندرامت که نزد آنان به‌معنای دوزخ (در کاربرد زبانی مسیحیت: جهنم) است. این دو صورت که درکنار هم قرار گرفته یعنی سپاند spand و ساند sand درکنار هم رساننده‌ی اختلاف بزرگ گویشی است: پیوند آوایی هند و ایرانی -šu به‌طورکلّی در زبان‌های ایرانی به sp تبدیل شده ولی ایرانی جنوب غربی که بر پایه‌ی فارسی باستان است و در فارسی میانه و فارسی نو غلبه دارد فقط به s تبدیل شده،

و در سکایی هم همین قانون تحوّل دوّمی حکمفرما است، جز آنکه در آنجا این پیوند آوایی به‌صورت -šš در می‌آید، در این زبان هم نام خدای مادین زمین را به‌صورت ššandrāmata یافته‌اند[1]. پس دیگر در این تردیدی نیست، که ریشه‌ی آریایی سپَنته (یا spənta) صورت مفروض *šu̯anta است. دست‌یابی به‌یک صورت هندی مطمئن‌تر وجود ندارد، ولی ریشه‌شناسان دیرین گویا حق داشته‌اند که سپنته را با واژه‌های بالت اسلاوی به‌معنای «مقدّس» مربوط می‌کردند: اسلاوی باستان svetŭ ، روسی sva't، لیتوانی šveñtas. ولی این کار از بن سخت نادرست بود و در همانِ حال یک دلیل برجسته برای خطرات روش ریشه‌شناسی یک جانبه ـ، که از این راه سپنته را به‌معنی مقدّس ترجمه کنند (از آن جمله بارتلمه همه جا). تصوّرات ملکوتی، که تقدّس در زمینه‌های دیگر از آن پدید آمده است، در ایران در جهت دیگری تحوّل پیدا کرد. این پنداشت‌ها و باورها یکسره به‌زمینه‌ی دوگانه پرستی کشیده شد. آنچه ناپاک وگناه و حرام است، از جهان زشتی و وجود بدی برخاسته است، ناپاک است زیرا به‌محیط دیگری به‌جز محیط روشنایی و راستی تعلّق دارد. پنداشت و باور به‌آن روی دیگر تقدّس، به‌گونه‌ی ویژه‌یی، در اینجا وجود ندارد: یعنی خطرناک بودنِ نیروی نیکی مطلقاً، در ایران یا به‌طور قطع وجود ندارد، یا هر جا اثری از آن خطر احساس می‌شود، از بنیاد مهار شده و کنار زده شده است. نیروهای روشنایی نسبت به‌فرزندان روشنایی سودآور، پربرکت و دوستانه‌اند، برای مردم راه یافته و گرویده این نیروها اصولاً هیچ‌گونه ترس و ستمی ندارند. درست است که اینها هم خطرناک و نابودکننده هستند ولی تنها برای کسانی که به‌جهان روشنایی تعلّق ندارند. آنچه که برای فرزندان روشنایی ترس‌آور و وحشتناک است، یکسره در زمینه‌ی اهریمنی قرار گرفته است. مرد نیکِ بی‌زیان از میان پرخطرترین و سخت‌ترین تجلّی نیروی روشنایی خدایی، یعنی از میان رودخانه‌ی فلزّ گداخته، بی‌آنکه زیانی به‌او برسد می‌گذرد. در جهانی که کلید راهنمای آن سپنته است جایی برای ترسناک بزرگ (tremenda majestas) مقدّس وجود ندارد، در اینجا تمام اهمیّت بر سر نیروی کارگر و آفریننده است.

واژه‌ی سْپَنْـتَه span-ta از نظر زبانی صفتی است از یک نامواژه‌ی -span و به‌این ترتیب از همان دست واژه‌های مثلاً لاتین hones-tus از ریشه‌ی honor (که در اصل

honos است) یا sceles-tus از ریشه‌ی scelus و معنای آن «به سْپَنْ آراسته» است. این واژه همراه ضِّد خود a-span (a نفی) در یک قطعه از گاهان دیده می‌شود (۴۵۹)، هر چند بارتلمه در آنجا گونه‌یی دیگر آن را توجیه می‌کند: تمام آن قطعه روشنگر این نکته است که span چیزی نزدیک «نیروی اثربخش، سودمند» معنا می‌دهد و اَـسْپَن معنای ضدّ آن. یک اشتقاق وصفی دیگر از سْپَن واژه‌ی اَـسپَن است که گونه‌ی درست‌تر آن آـسْپَن است، در قطعه ۳۴۷ برخلاف sādra «زیان رسان» است، و به‌معنای «نیروی بایسته، دهنده‌ی نیروی اثربخش» باید باشد (اینجا هم بارتلمه توجیه دیگری می‌کند). در یسن هپتهاتی (۴۲۲) این واژه برای صفت کشتزار آمده است و ظاهراً به‌معنای نیروی زندگی افزایی که او داراست، می‌باشد. یک واژه‌ی دیگر که با دگرگونی بعدی از واژه‌ی سْپَن ساخته شده است سپانَهْ spānah است که با واژه‌هایی به‌معنای «دانش و بینش» همراه می‌آید. روشن است که این واژه‌ها دارای معنای مجرّدی، که به‌آنها می‌دهیم نیستند. دانستن نزد آریایی‌ها بیشتر یک نیروی اثربخش سحرانگیز و یک دارایی بی‌اندازه و خدایی است. در یشت ۸-۱۷ زیر نام اهورمزداه رده نام‌های خْرَتو xratu، چیستی، سپانَهْ دیده می‌شود. واژه‌ی دوّم چنان‌که دیدیم به‌معنای نیروی بینایی در کار است. واژه‌ی نخستین بیان و اصطلاحی است برای یک نیرومایه (انرژی) و یا یک نیروی خواست خدایی که آدمی نیز دارای آنست (آگاهی بیشتر در این باره پس از این بیاید)؛ سپانَهْ هم باید بدون گفتگو یک نیروی اثربخش و در کار باشد. سرانجام یکی از واژه‌هایی که از سْپَن ساخته شده زمانواژه‌ی سْپَنو (spanu) و سْپَن وَه (spanva) است که در یک قطعه از گاهان (۵۱۲۱) و یک قطعه از اوستای نوین می‌آید و در هر دو جا به‌معنای «اثربخش، ارزشدار کردن، بخشیدن نیروی اثربخش» است.

پس سْپَن‌تَه (=spənta) به‌معنای «آراسته به‌نیروی اثربخش» است. من همه جا آن را به «اثربخش» ترجمه می‌کنم و مقصودم از آن کوشش سازنده، آراینده، زندگی افزاست که اصطلاحی است برای نیرومایه‌ی جهان روشنایی خدایی. سْپِنْتَه به‌معنای برجسته‌ی خود یک صفت یزدانی است، امّا به‌انسانی که با نیروی جهان روشنایی پر شده است نیز داده می‌شود. یک تعریف بسیار خوب برای سْپِنْتَه در مردم در قطعه‌ی ۵۱۲۱ «مرد سْپِنْتَه‌ی (اثربخش)، آرمیتی، به‌میانجی نیروی بینایی نیروی سخن و نیروی کارِ اَشه را (نظم

درست را) اثربخش می‌سازد» (اینجا زمانواژه سپَن وَه است).

ضدّ واژه سپِنتَه واژه‌ی اَنگرَه (angra) است، (گونه‌ی بعدی: aŋra، جزء نخست در واژه‌ی ایرانی میانه‌ی اَهری ـ مَن ahri-man)، که آن را معمولاً «پلید» ترجمه کرده‌اند، ولی به‌معنای نیروی پلید زاینده و پویاست نه ایستا و ثابت: یعنی «زیان و تباهی آورنده». تعریف این واژه از قطعه ۴۴٫۱۲ برمی‌آید؛ در آنجا چنین می‌آید که اَنگره از پیروان دروگ است، کسی است که دشمنانه بر ضدّ سَوا (savā)ی اهورمزداه یعنی بر ضدّ نیروهای سالمی که در زندگی مردم اثربخش است می‌آید (این واژه از نظر ریشه خویشاوند سپنتَه است).

ترجمه‌های پهلوی اوستا معنای سپنتَه را اَفزوُنیک داده‌اند که به‌معنای «نیروی کامل روینده و گسترانده» است. با همین واژه صفت اَسْپَنْ=آسْپَن ترجمه می‌شود. این ترجمه با همه دقّت مطلوب و مورد نظر معنی اصطلاح سپنتَه را بیان می‌کند. به‌راستی باید واژه‌هایی که پیش از این از زبان بالت اسلاوی به‌معنای (مقدّس) نقل شده در اصل دارای همین معنی بوده باشند، یعنی به‌نیروی اثربخش و برتر از طبیعت آراسته باشند؛ معنای «مقدّس» بر پایه‌ی سازگارکردن ناچارانه‌ی یک واژه‌ی دوره‌ی بت‌پرستی بر کاربرد زبانی دوره‌ی مسیحی است. ضمناً واژه‌ی مقدّس روسی sv'atói همیشه خیلی زیادتر دارای مفهوم نیروی ابتدایی است، و این همان چیزی است که واژه‌ی اوستایی سپنتَه آن را بیشتر بیان می‌کند تا «مقدّس» مسیحیت.

واژه‌ی سپِنتَه غنی‌ترین و فشرده‌ترین مفهوم و معنای خود را در محفل گاهانی به‌دست آورده است؛ هم چنین این واژه به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین آیین زردشتی به‌جای مانده است. در محفل باستانی میثرَه چنین می‌نماید که همه جا همان نقش حاکم را اجرا نکرده است، ولی با وجود این در آنجا هم به‌آن یک معنی بسیار کهنی بخشیده است. در مهریشت بند ۶۸ واژه‌ی سپنتَه (درکنار ویذوَه viδva «دانا») صفتی است برای اسب‌هایی که گردونه آسمانی میثره را می‌کشند، و این صفت اسب‌ها را به‌عنوان موجوداتی که با نیروی اثربخش و زندگی‌افزای جهان پر شده‌اند معرّفی می‌کند. برای این نیرو محفل میثرَه واژه‌های دیگری دارد که بیش از اینها به‌کار می‌روند، در اینجا واژه‌ی سوورَ sūra، که از نظر ریشه با واژه‌ی سپنتَه خویشاوند است، لقب و صفت

همیشگی است برای خداوند. در اوستای نوین واژه‌ی سپنتَه با واژه‌ی گاو gāv سخت پیوسته است و به‌گونه‌ی گئوسپنتَه gaospənta به‌کار می‌رود، که در ایرانی میانه و فارسی نوین به‌معنای چارپا تحوّل یافته است. سپنتَه در نام ایرانی میانه گیاه سْپَنْدْ، فن. «اِسْپَنْدْ» نهفته است که برای دور کردن چشم زخم به‌کار می‌رود. به‌کار رفتن سپنتَه به‌گونه‌ی صفت برای خدای زمینی که آرمَیتی است بسیار کهنه و عموماً ایرانی است. نک. پیش از این ص. ۹۵.

برترین خداوند را در گاهان به‌نام اَهورَمزداه Ahura Mazdāh می‌بینیم، که در سراسر ایران پرستیده می‌شود و از اَهورَه به‌معنای «سرور، خداوند» و مَزْداه «خردمند، دانا» ساخته شده. بعدها در سنگنوشته‌های فارسی باستان از هر دو پاره‌ی این نام یک ترکیب به‌صورت اَهورمزداه در آمده است (و از این واژه گونه‌های تازه‌تری پدید آمده است؛ نک. پیش از این ص. ۲۱). در اوستا این ترکیب به‌این صورت هرگز دیده نمی‌شود بلکه هر دو جزء در آنجا صرف می‌شوند و به‌عنوان یک واژه‌ی مستقل گرفته می‌شود. ولی در اوستای نوین نام خدا همیشه یک ترکیب ثابت پیدا می‌کند، به‌طوری که دو واژه بدون واسطه و پشت سر هم قرار می‌گیرند، و آنهم تقریباً همیشه به‌گونه‌ی ترتیبِ «اَهورَمزداه»، تنها در پاره‌یی کاربردهای ثابت به‌گونه‌ی مَزداه ـ اَهورَ دیده می‌شود. در گاهان به‌عکس آزادی مطلق حکمفرماست. و این نه تنها از این رو است که ترتیب این دو واژه یکسان است، چه میان هر دو جزءِ این ترکیب ممکن است فاصله‌ی بسیار در همان بند شعر صورت گرفته باشد. و این چندان کم نیست که این دو واژه در جمله‌های گوناگون قرار بی‌گیرند یا مربوط می‌شوند به‌دو مبتدای مختلف، به‌طوری که آن واژه‌ها در حالت‌های گوناگون دستوری به‌کار رفته‌اند در بسیاری از جاها یک جزء از این ترکیب، بیشتر اَهورَ و کمتر مزداه، حذف می‌شود.

ولی در اینجا نباید چنین نتیجه‌گیری کرد که اَهورَ ـ مَزداه در سرودهای گاهانی در حال شکل پذیری و ساخته شدن یک نام خدا است، و در نتیجه چنین فهمیده شود که این نام یک پدیده‌ی نوآفریده‌یی از زردشت است. نباید فراموش کرد که گاهان به‌سبک شعری پیچیده‌یی سروده شده و از برجسته‌ترین ویژگی‌های این سبک پیچیدگی‌های هنرمندانه در واژه‌ها است. این نکته که در یک چنین شیوه‌یی هر دو بخش یک نام خدا با کمال آزادی از هم جدا می‌شوند و در پاره‌یی از بندهای شعری به‌هم پیوسته می‌شوند یا

به‌گونه‌های دیگر می‌آید، شگفت‌آور نیست. شیوه‌ی گاهانی با تمام بی‌برنامگی ظاهری و شاید آزادی مطلق که دارد، در یک بررسی بیشتر دیده می‌شود که تا اندازه‌یی از قوانین ثابتی پیروی می‌کند. رفتار آزادانه‌یی که با دو بخش نام خدا می‌شود فقط یک جزیی است از یک دستگاه که با ظرافتِ سنجیده شده و دارای جمله‌بندی ویژه است، و هم در عوامل دینی و هم روان‌شناسی همگانی یافت می‌شوند. از سرودهای گاهان تنها نتیجه‌یی که برای تاریخ نام خدا می‌توان گرفت این است که هر یک از آن دو واژه در آن زمان هنوز از هم جدا، به‌خوبی دریافته و فهمیده می‌شوند. در اوستای نوین هم جز این چیزی نیست حتّی در سنگنوشته‌های فارسی باستان هم نمونه‌یی برای این موضوع دیده می‌شود که یکی از دو واژه مستقلاً صرف می‌شده است[1]. ضمناً در یک قطعه‌ی گاهانی (۳۳،۱۱) به‌راستی با همین ترتیب همچون یک مفهوم واحد گرفته می‌شود، و این را از اینجا می‌توان دریافت که پیوندْ واژه‌ی چَ- ča (=واوِ عطف)، که پیرو همان قاعده‌یی است که واژه‌ی همریشه‌ی آن در لاتین que- می‌باشد، پشت سر واژه‌ی دوّم می‌آید نه پشت سر واژه‌ی نخست.

از این دو واژه‌یی که نام خدا را می‌سازند، واژه‌ی نخست یعنی اَهورَ Ahura یک نام جنس است. زبان آریایی باستان اَسورَ asura (=ایرانی ahura) را به‌عنوان یک طبقه از جنس خدا می‌شناخته است که گروه دیگری با نام دَیوَ (هند. deva ایر. daēva) در کنار آنها قرار داشته‌اند. در تاریخ دینی آریاها هر دوی این گروه خدایان بر سر تفوق و برتری خود می‌جنگیدند. جریان این پیش‌آمد بدین‌گونه بوده است که در هندوستان دِوَها پیروز شدند و اَسورَها نخست کنار زده شدند و سپس یکسره از میان رفتند و به‌پایه‌ی اهریمنان پایین کشیده شدند، و در ایران به‌عکس اهورها پیروز شدند و دَیوَها به‌پایه‌ی دیوان فرود آمدند. به‌احتمال بسیار همگی خدایان جهان روشنایی از همان آغاز نام اَهورَ را به‌کار می‌برده‌اند؛ متن‌های اوستایی جاپاهای گوناگونی از آنچه در کاربرد خود اَهورَ، و چه در صورت‌های صفتی گرفته شده از آن، یعنی اَهورانی ahurāni و یا آهوئیریَه Āhūiriya نگاهداشته است. از آن جمله خدای آب اَپام‌ْ نَپاتْ apāmnapāt همه جا اَهورَ است و صفت آب اَهورانی است، و از آن بعدها خدای مادینه‌ی اَهورانی ساخته شده است. میثره یک اَهورَ است (پیش از این ص. ۶۱). وِرِثْرَغنَه که آن را پیش از این به‌عنوان خدای تبارِ فرمانروا

شناختیم اَهورَ ذاتَه یعنی آفریده‌ی اهور است همان‌گونه که زمین (زم zam)[۱] هم آفریده‌ی اهورایی است.

در این نکته گفتگویی نیست که از زمان‌های پیش گرایشی دیده می‌شده است که اَهورَ را به‌ویژه به‌بالاترین خداوند پیوند دهند. این گرایش را می‌توانیم در دگرگونی که یک عبارت آریایی باستان به‌خود دیده است ببینیم. در کهنه‌ترین سند آشکاری که ما از دین آریایی در آسیای پیشین در دست داریم، یعنی در پیمان نامه‌ی میان شوبی تولیومه پادشاه هتیت‌ها و مَتّی وَزَ پادشاه میتانی در سال ۱۳۸۰ پیش از م. (نک. بخش ۷) هر دو خداوند، میثْرَه اورونَه (Mitra, Uruna) به‌گونه‌یی در کنار هم قرار دارند که آشکار می‌کند ما با بازتابی از پیوندی، که از هند شناخته شده است، یعنی پیوند میترا-وَرونا (Mitra-Varuṇā) سر وکار داریم. به‌احتمال بسیار این یک صورت بعدی است از این پیوند که ما در بیت ثابت و تکراری مانند میثْرَه اهورَه بِرِزَنْتَ می‌بینیم (در اصل میثْرااهورا برزنتاکه یک بیت هشت هجایی کامل است)، چنان‌که همین بیت در مهریشت بند ۱۱۳، ۱۴۵ و بعدها در بسیاری جاهای اوستای نوین دیده می‌شود. معنی بیت «هر دو، میثره و اَهورَی بلند» است. نام varuṇa در سراسر سنّت ایرانی یکسره ناپدید شده است؛ به‌جای آن اهورا نماینده‌ی بالاترین خداست که در زبان آریایی باستان فرمانروایی را با میترا تقسیم کرده بود.

و به‌همین گونه می‌توانیم با اطمینان بسیار ادّعا کنیم که اهورَ در ایران هرگز یک نام ویژه نشده بوده است. جاهایی که در اوستای نوین برای اثبات یاد کرده‌اند همگی، یا جاهای دست و پا شکسته است، یا آن را به‌نادرستی معنا کرده‌اند؛ و این وضع دوّم یعنی معنای نادرست برای یک جایی در سنگنوشته‌های فارسی باستان که می‌پندارند واژه‌ی اَهورَ همچون نام خداوند آمده است باز دیده می‌شود[۲]. در سرودهای گاهانی هم وضع گونه‌ی دیگری نیست. در جاهایی که اَهور تنها آمده بافت سخن گونه‌یی است که انسان بی‌گفتگو بخش دوّم یعنی مزداه را به‌یاد می‌آورد و به‌آسانی جزء نخست را تکمیل می‌کند. ولی در سه جای دیگر همپای اهوره یک واژه‌ی معادل مزداه می‌آید: پیش از واژه‌ی اهورا که در حالت ندایی است $۳۲_۶$، حالت ندایی می‌آید یعنی «تو ای کسی که پاداش را به‌یاد داری» و در $۳۳_{۱۲}$ حالت ندایی وُئورو.چَشانِه vouru čašānē «تو ای دور نگرنده» آمده است. و در $۴۴_۵$ اَهورا در حالت ندایی است و در جمله‌های بعد واژه‌ی

هْواپا hvāpā در حالت کُنایی (فاعلی) و به‌معنای «برای کار زبردست» است. اینکه در اینجا واژه‌ی اَهورَ در ترکیب میثرا اَهورا بِرزَنْتا به‌تنهایی آمده بدون گفتگو به‌ملاحظه‌ی وزن شعری است.

مزداه هم به‌تنهایی چنان‌که باید به‌عنوان نام خداوند شناخته نشده است. هر گاه این واژه به‌تنهایی بیاید، در بیشتر جاها به‌عنوان جزء اصلی در یک ردیف ثابت نام خدایان است. از این ردیف‌ها به‌تفصیل در بخش ۵ سخن خواهد رفت. در پاره‌یی جاهای دیگر انسان متوجّه می‌شود که در قطعه‌ی بعدی اصطلاحاتی می‌آیند که مزداه را به‌عنوان موجودی توانا، فرمان دهنده، آفریننده و مانند آن می‌شناساند، و بدین‌گونه معنای اهور را در خود گرفته است. واژه‌ی مزداه هر گاه تنها باشد همیشه صورت کوتاه شده‌یی است از اَهورَمزداه.

از این رو اگر بخواهیم پیدایش نام این خدا و تاریخ آن را دریابیم باید این ترکیب دو بخشی، یعنی اَهورَمزداه را، یک واژه‌ی مرکّب بدانیم. معنای تمام این دو بخش روی هم «اهوره‌ی دانا»، «سرور دانا» است. ظاهراً اینجا گونه‌یی تعبیر در میان است، یعنی نام‌گذاری برای نام همگانی یک خداست که در آغاز شاید به‌کلّی یک نام دیگری داشته است. یک اهوره‌یی که نام او x است با لقب مزداه یعنی دانا از دیگران بازشناخته می‌شود. هیچ چیز بازدارنده‌ی این فرض نیست که بگوییم این تعبیر از کهنه‌ترین روزگار در کنار نام ویژه وجود داشته است، به‌گونه‌یی که آن واژه‌ی تعبیری، این نام را در درازای زمان پس زده است. این‌گونه پدیده‌ها در تاریخ دین چیز معمولی است. نام ویژه‌ی خداوند در خود دارای نیروهایی است که آزاد شدن آن نیروها تنها بستگی به‌فراگو کردن و تلفّظ آن نام دارد. همه وقت این کارِ پسندیده‌یی نیست که نام خدا را بر زبان رانند، یا آنکه از نظر پیشوایان دینی خوش‌آیند نیست که مردم ره نیافته، به‌اسرار بپردازند. از این رو برای زبان و کاربرد مردم کوچه و بازار نیاز به‌گونه‌یی تعبیر است. نام واقعی برای گروه اندکی شناخته می‌ماند و سپس غالباً فراموش می‌شود و از میان می‌رود.

دانایی، و حکمتی که به‌ویژه نزد سرور دانا برجسته می‌شود، در درجه‌ی نخست دانایی بَر همه چیز است. در یسن ۳۱٫۱۳:

گناهان آشکار و نهان، که با بازرسی پدیدار می‌شوند و آن را که از زیانی اندک به‌بزرگترین رستگاری

می‌رسد ـ همه‌ی اینها را تو به‌وسیله‌ی اَشه‌ی (نظم درست) زود دریابنده، در (=با) چشم می‌نگری[1].

و در قطعه‌ی ۲۹۴:

مزداه از همه بهتر به‌یاد دارد بدمنشی‌هایی که پیش از این کرده شد و در آینده کرده خواهد شد، به‌دست دیوان و مردم.*

دانایی بر همه چیز به‌روشنی نشان می‌دهد که ما با خدای آسمانی اصلی و بنیادین سروکار داریم. آسمانی که بر همه چیز خود را گسترانده و همه چیز را دربر گرفته است با نیروی شخصی خودش بر همه چیز دانا است[2]. از هردوت آگاهی یافته‌ایم (۱۳۱، ۱) که پارسیان، یعنی ایرانیان مغرب تاق آسمان را همچون برترین خدا می‌پرستند. سرور دانا فقط یک نامی است برای خدای آسمانی آریایی باستان، خدایی که ایرانیان همچون میراث نخستین روزگار، هر جا که می‌رفتند همراه خود می‌بردند. به‌عنوان خدای آسمان صفت وُئوروچشانی یعنی «دورنگر» را به‌خود می‌گیرد، و به‌همین جهت اَشَه یعنی نظم راست و درست، به‌عنوان یک عنصر اصلی جهان او شناخته می‌شود. تاق آسمان و پدیده‌های آن نماینده‌ی نظم تزلزل ناپذیر و قانونی او هستند، قانونی که به‌موجب آن باید زندگی پایدار بماند.

تاق آسمان دو جنبه دارد، آسمان روز و آسمان شب. پیش از این دیدیم که میثره بالاترین خدای انجمن دینی میثره، خداوند آسمان شب است. اهورمزداه هم به‌همین گونه خدای انکارناپذیر روز است. «کارهایی که من خواهم کرد و آنچه که پیش از این کرده‌ام، و آنچه که از سوی وهومنه کار ثواب شمرده می‌شوند، و روشنایی خورشید و سرخی بامداد، اینها برای ستایش شمایند، ای اشه و از مزداه اهوره» ($۵۰_{۱۰}$). زردشت آرزو می‌کند که آرمیتی «در (قلمرو) نیروی خورشیدنگر» باشد ($۴۳_{۱۶}$). اشه، نظم راست «خورشیددار» است ($۳۲_{۲}$) و همین صفت برای وهومنه هم به‌کار می‌رود ($۵۳_{۴}$). آنکس که آموزه‌ی راستین را تباه می‌کند، ادّعا می‌کند که گاو و خورشید بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است» ($۳۲_{۱۰}$).

آسمان شب و آسمان روز در زمان آریایی در جفت خداوند میترا۔وَرونا خلاصه شده بودند. هندیان این جفت خدا را نگاه داشته بودند و تا سده‌ی ۱۴ پیش از م. به‌این صورت

*- نزدیک به همین مضمون در تورات و انجیل و قرآن آمده است.

نزد آریاییان ساکن آسیای پیشین شناخته و پرستیده می‌شد (نک. پیش از این ص. ۱۰۱). پس همه چیز رساننده‌ی این نکته است که نام ویژه‌ی قدیمی سرور دانا وَرونَ بوده. هر چند چهره‌ی هندی ورونَ[۱] در ریگودا سخت کم‌رنگ شده و گذشته از این در نتیجه‌ی همکردگی (ترکیب و آمیزش دین‌ها) نه چندان کم، دگرگون شده است، با اینهمه خویشاوندی میان او و اهورمزداه در انجمن گاهانی هنوز چشم‌گیر است و از دیرباز با بررسی‌های علمی ثابت شده است. هر گاه ما سرودهای ورونه‌ی ریگودا را بخوانیم، پشت سر هم، به‌اندیشه‌ها، اصطلاحات و مفاهیمی برمی‌خوریم که از راه گاهان با آنها آشنا هستیم. تنها یکی دو موضوع کافی است در اینجا یاد شود. وَرونَ هم مانند اَسورَه نیایش می‌شود (۱۴، ۲۴، ۱)، و او هم «فرزند نیک اسوره» نامیده می‌شود (۵، ۸۵، ۵). نام قانون او وْرَته vrata است و این واژه‌یی است که با اصطلاح گاهانی که برای خواست اهورمزداه یا دستور و فرمان او به‌کار می‌رود یکی است، یعنی اوروَته urvata. اورواته urvāta صورت معمولی‌تر این واژه است جز آنکه در نوشتن از گونه‌ی پیشین گشته است. صفت یا لقب وُئوروچشانی «دورنگر» برای اَهورمزداه از نظر صورت همانند صفت urucakṣas است برای وَرونَه که آن نیز برای خورشید سوریَه sūrya به‌کار می‌رود: او برای خورشید یک راه را شخم زده است (۷، ۸۷، ۱) و کار شگفت‌انگیز او این است که در حالی که در فضا ایستاده است زمین را با خورشید گویی با یک پیمانه اندازه گرفته است (۵، ۸۵، ۵).

چون میتره در ریگودا خیلی کم‌رنگ است و دیگر نقشی به‌عهده ندارد، وَرونَه آسمان شب را به‌عنوان سهم خود برداشته است. او سالار ستارگان است، و ماه در شب در حالی که قانون‌های تغییرناپذیر ورونه را آشکار می‌کند، در حرکت است (۱، ۲۴، ۱۰). ولی در درجه‌ی نخست او کسی است که گناهانی که نسبت به‌خدایان مرتکب می‌شوند درمی‌یابد و کیفر می‌دهد. یک قطعه‌ی گاهانی مانند ۳۱٫۱۳ می‌تواند به‌خوبی در ریگودا جای گیرد. همه‌ی سرودهایی که برای وَرونَه سروده شده از آگاهی بر گناه دم می‌زنند و خدا را برای بخشودن گناهان می‌خوانند. «(سرودهای) فرو نشاننده‌ی خشم من از آنجا می‌شتابند و همچون پرندگان که در جستجوی لانه‌ی خویشند در جستجوی رستگاری‌اند». این سرود را سراینده در ۱، ۲۵، ۴ می‌سراید.

فرگشت ویژه در ایران از اینجا شناخته می‌شود که دو خدای جفت باستانی میترا-وَرونا از یکدیگر جدا می‌شوند. هر کدام از آنها به‌تنهایی گرایش پیدا کرد به‌اینکه همه یا بخشی از وظایف دیگری را به‌عهده بگیرد و به‌صورت خداوند آسمانِ فراگیرنده‌ی همه چیز، تکامل پیدا کند.

پاره‌یی از محافل، میثره را به‌عنوان بالاترین خداوند پذیرفتند. با یک چنین محفلی در مهریشت آشنا شدیم. جفت خدای باستانی در اینجا در عبارتِ ثابت و یکنواخت میثرا اَهورا بِرْزَنتا به‌زندگی خود ادامه می‌دهند. میثره ویژگی خود را به‌عنوان خداوند آسمان شب نگاهداشته ولی درصدد است کارهای خداوند روز را به‌عهده گیرد، و این نکته از اینجا دستگیر می‌شود که وی گردونه‌ی خورشید را به‌عهده‌ی خویش گرفته است. در محفل میثره خدایان آریایی مهم و گوناگونی به‌زندگی خود ادامه می‌دهند، از جمله هَئومَه، انسان نخستین یِیمَه و گروه وِرِثرغنه (نک. پیش از این ص. ۶۹ به‌بعد) که شاید در اصل مستقل بوده‌اند، و بسیاری دیگر.

محفل‌های ایرانی دیگر، گِردِ سرور دانا، اهورمزداه، که تاکنون وَرونَه نامیده می‌شد، متمرکز می‌شوند؛ یک چنین محفلی انجمن گاهانی است و این انجمن است که در آن زردشت پدید آمد و اثر گذاشت. اهورمزداه همچنان در مراحل اصلی، یک خدای روز است، ولی وظیفه‌ی خدای شب را هم آشکارا پذیرفته است و از این رو مانند خدای آسمانی کلّی پدیدار می‌شود. بدین‌گونه است که ازو پرسیده می‌شود (۴۴۳): «کدام مرد راه خورشید و ستارگان را آفرید؟ کیست آنکس که از او ماه کاستی و فزونی می‌یابد؟» و پاسخ این پرسش این است: اهورمزداه. از اینهم آشکارتر کار اوست چه به‌عنوان خدای روز و چه به‌عنوان خدای شب در قطعه‌ی شگفت‌انگیز ۴۴۵، که پس از این من به‌آن باز خواهم گشت. میثره در مجموعه‌ی خدایان انجمن گاهانی جایی ندارد.

چند قطعه‌یی از گاهان که چندان بیش نیستند، و درباره‌ی قوانین جهان شناسی گزارش می‌دهند، پرده از روی یک جنبه‌ی حقیقت اهورمزداه برمی‌دارند، که بی‌گمان به‌باورهای پیش از زردشتی برمی‌گردد، زیرا زردشت چنان‌که خواهیم دید آن جنبه را فرا گرفته و به‌آن دست یافته است. در این قطعه‌های مورد نظر اهورمزداه به‌عنوان آفریننده‌ی بی‌میانجی زندگی و توان‌های آن آشکار نمی‌شود. در قطعه‌ی گاهان ۲۹ معروف به «گاهِ

گاو» روان گاو در پیشگاه محفل خدایان می‌نالد، چه دستخوش زور و فشار و ویرانگری‌های کشتارجویی شده است؛ او از خدایان خواستار است، پرستاری نیک خود را فراهم آورند (بند ۱) و سپس آفریننده‌ی گاو، گئوش تَشَن، در محفل خدایان رشته‌ی سخن را در دست می‌گیرد. این خدا که گذشته از اینجا در ۳۱٫۹ و ۴۶٫۹ و جز اینها در یسن هپتهاتی و سرودهای دینی از او یاد می‌شود، مسلّماً با اهورمزداه فرق دارد، و این چیزی نیست که فقط از این قطعه دستگیر شود، او یک آفریننده‌ی ویژه‌یی است از گونه‌یی که در دین‌های ابتدایی دیگر هم شناخته شده است. آفریننده‌ی گاو رو می‌کند به‌اَشَه، یعنی نظم راست، که در اینجا به‌احتمال بسیار زیاد مفهوم نامْ گروهی (=اسم جمعی) دارد، و به‌معنای جهان ویژه اَشَه است، و از او خواستار یک رَتو (ratu=) - یک داور آسمانی - است که برای روان گاو پرستاری خوب بتواند تدارک ببیند (بند ۲). ولی جهان خدایی اَشَه خود را از این موضوع کنار می‌کشد و دادخواه را به‌دست بالاترین خداوند، اهورمزداه، می‌سپارد، که از همه بهتر بداندیشی‌های گذشته و آینده‌ی دیوان و مردم را می‌داند (همه دانایی) و از روی تصمیم او باید داوری کرد (بند ۳ و ۴). پس روان گاو نر و ماده با نیایش و خواهش به‌اهورمزداه رو می‌آورند تا او گامی به‌سود آنان بردارد (بند ۵). امّا اهورمزداه هم از این کار رو می‌گرداند: «ترا آفریننده‌ات (یعنی آفریننده‌ی گاو) برای شبانان و دارندگان چراگاه‌ها پدید آورد» (بند ۶). اکنون روان گاو به‌اَهورمزداه یادآور می‌شود که هم او بود که به‌گونه‌ی اثربخش (سپنتوْ) با آموزه (ساسنا sāsnā) و با همراهی اَشَه سخن خدا را با «ریزش» (آزوتی āzūti، آگاهی بیشتر در این باره در بخش ۵) پدید آورد، و شیر را برای مردم تشنه پدید آورد؛ گاو نیایش خود را تکرار می‌کند تا کسی در اندیشه‌ی کار او در میان مردم باشد (بند ۷). این توصیف سپس آهسته آهسته وارد جهان خاکی ما می‌شود: اهورمزداه زردشت را یافت و دریافت که تنها اوست که گوش به‌آموزه و دستور دارد، و او را برگزید؛ او کسی است که خواستِ جهان خدایی را اعلام می‌کند، و به او شیرینی گفتار می‌بخشد (بند ۸). روان گاو گله را سر می‌دهد که چنین مرد ناتوانی باید تنها پناهگاه او باشد (بند ۹) و خدایان را می‌خواند که به‌پیامبر و پیروان او توان بخشند (بند ۱۰) در بند پایانین با پیروان پاک زردشت سخن می‌گوید، نیروهای خدایان را نیایش می‌کند و با آهنگ سنّتی سخن خود را پایان می‌دهد: «اکنون سوی ما بیا، ای

اَهورَه!»[۱]

پس: اهورمزداه بداندیشی‌های گذشته و آینده دیوان و مردمان را می‌داند، او سرودهای ستایشی که روان گاو برای او ساخته با روان خود درمی‌یابد (بند ۶)، او می‌داند که جهان چگونه آراسته شده، او اوضاع و احوال را می‌نگرد و همه‌ی نظمی که نگاهداشت زندگی تیره بر پایه‌ی آن استوار است، از آموزه‌ی خدایی و آیین او سرچشمه گرفته است. هنگامی که او آن آیین و آموزه را رواکرد، مقدّس، با اقتدار خدایی بود. ولی او روان گاو را نیافرید، او برنامه‌ی کار را ریخته و بس، و اجرای آن را به‌دیگری واگذار کرده بود، و او خودداری می‌کند از اینکه به‌مقرّرات اجرایی آن دست بزند. اکنون اگر سرانجام دست به‌این کار می‌زند، پس باید به‌راستی ما در برابر رسوخ یک باور تازه‌یی قرار گرفته باشیم که درباره‌ی آن باید در بخش ۵ سخن گفت.

از این مرحله هم یسن ۳۰ پیشتر می‌رود، چه در آن خاستگاه پلیدی بازگو می‌شود (بند ۶-۳)

۳- هر دو مَینیوی آغازین، همزادهای خواب [و برادر او] بودند، چنان‌که روایت شده است، آن بهتر و آن بد در اندیشه و گفتار و رفتار. در میان این‌دو، روشن بینان، و نه بدبینان، درست را برگزیدند.

۴- چون این هر دو مَینیو با هم آمدند، نخستین چیز (برای آفریدن) زیستن و نازیستن را آفریدند و [مقرّر کردند] که در پایان، بدترین هستی باید به‌پیروان دروگ داده شود. امّا وُهومَنَه (اندیشه‌ی نیک»)، باید به‌پیروان اَشَه داده شود.

۵- از این دو مَینیو، مینیوی دروگ، بدترین را برگزید برای انجام دادن، امّا اشه (نظم راست) برای انجام دادن، اثربخش‌ترین (سْپِنیشْتَه spǝništa) مینیو را برگزید، که با سخت‌ترین آسمان‌ها پوشیده شده است، و همچنین آنانکه با کارهای راستین می‌کوشند که اهورمزداه را، با خواست، خرسند سازند.

۶- میان این هر دو مینیو، دَئِوه‌ها راست را برنگزیدند، زیرا آشفتگی بر سر آنها آمد، در رایزنی، چنان‌که آنان بدترین اندیشه (اَچِیشْتَه مَنَهْ) را برگزیدند؛ و از آن پس به‌سوی اِئِشمَه Aēšma (کشتار خواهی) دویدند، چندان‌که با همدستی او هستی مردم را بیمار کردند.

در یسن ۴۵٫۲ باز زردشت برمی‌گردد بر سر این موضوع:

می‌خواهم آگاه کنم از دو نخستین مینوی هستی، که از آن دو آن، که اثربخش‌ترین بود، به‌پلید گفت: «نه منش (مَنَه)های ما، و نه تصمیم ما در داوری‌ها (سِنگهَه sǝngha)، و نه انگیزه‌ی خواست ما (خرتو xratu) و نه گزینش‌های ما، (=یقین‌های ما)، نه سخنان ما، نه کارهای ما، نه دئنا (daēnā)های ما، نه روان ما (اورون urvan) هیچ کدام با هم یکی نیستند.

زیستن و نازیستن، پادنهاد (Antithes)های بزرگ جهان انسان‌ها است. این پادنهادها بر زمینه‌های روانی و اخلاقی نهاده شده‌اند: منش‌ها، دستورها و انگیزه‌های خواستی، یقین‌ها، سخنان و کردارها، دئناها (در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت) و روان‌هایی یافت می‌شوند که از آنِ زیستن هستند و خوبند، ولی از همین دست منش‌ها و دستورها و انگیزه‌های خواستی، یقین‌ها، سخنان و کردارها، دئناها و روان‌هایی هم هستند که از آنِ نازیستنند و پلیدند. زیستن و نازیستن از زمان نخستین از دو آفریننده که در برابر هم قرار گرفته‌اند پدید آمده‌اند، که به‌نام مَینیو mainyu شناخته می‌شوند. ما معمولاً این واژه را به «روح»، روان، ترجمه می‌کنیم ولی این ترجمه یکسر نارساست. برمی‌گردم به‌مناسبت این موضوع به‌مسئله‌ی وُهومَنَهْ و فقط می‌خواهم یادآوری کنم که این واژه دارای گونه‌یی مفهوم کوشندگی است: «آن (گوهر معنوی) است که عمل مَنْ man را انجام می‌دهد». ترجمه‌ی آن به‌راه‌انداز، نیروگستر، یا چیزی مانند اینها، اگر با توقّعات زبانی ما از این واژه‌ها سازگار درآید بهتر است؛ کار و کوششِ مَنْ- در خود دارای جوش و خروشی است ولی مربوط می‌شود به‌شناسایی (درک) و اثربخشی خرد. در ریگودا مَینیو از یک سو به‌معنای «حرکتِ اندیشه در یک جهت معیّن؛ قصد، آهنگ است و از یک سو به‌معنی «خشم» است. یک مَینیو، خوب، وُهو vohu، یا سرشار از نیروی خدایی مثبت است، سْپِنْتَه است؛ یک مینیوی دیگر پلید است، اَکَه aka است، و در آن معنای ستم و ویرانی نهفته است[۱]. مَینیوی خوب با سخت‌ترین آسمان‌ها پوشیده شده است: گویی در اینجا برخورد ما با باورداشت‌های نخستین و ابتدایی است، یعنی از تاق گنبدی سختِ (تویُرِ) آسمان، چنان‌که مانند یک مانع و بند، جهان روشنایی برین از این جهان فرودین جدا می‌شود[۲].

شگفت‌انگیز اکنون این است که این هر دو مینیو همچون دو همزاد شناسانده می‌شوند و بدین‌گونه از یک پدر پدید آمده‌اند. ولی در اینکه این کیست به‌تردید می‌افتیم. نشانه‌هایی که از هر یک از این مَینیو داده می‌شود، چنان‌که مخصوصاً تأکید می‌شود از سنّت دینی سرچشمه می‌گیرند، چه معمولاً این همان است که در قطعه ۳۰۳ زمانواژه‌ی مجهول از سْرُو -sru، شنیدن، به‌او برمی‌گردد. پس باورداشت به‌همزادها جزء اصلی یک یزدان شناسی سنّتی را می‌سازد که پیش از زردشت در انجمن گاهانی وجود

داشت.

در اینجا برای نخستین بار در بررسی تاریخ دین‌های ایرانی به‌افسانه‌ی همزادهای بنیادین برمی‌خوریم که در گفتگوها و مباحثات دینی ایرانی تا زمان اسلام نقش عمده‌یی داشته است. از همه روشن‌تر و پردامنه‌تر این نکته را در ایران غربی می‌بینیم. در اینجا موجودی همچون بالاترین خداوند و نخستین پدر شناخته می‌شود که زوروان یا زمان بی‌کرانه است، یک خدای بی‌اثر و بدون‌کار که با تاق‌گنبدی آسمانی یکی است. این خدا همزادهایی ساخته است که یکی از آنها که با اهورمزداه برابر می‌شود، روشن است و آفریننده‌ی جهان خوب، دیگری که برابر می‌شود با اهریمن، تاریک و آفریننده‌ی جهان زشتی است. من در بخش ۷ این کتاب درباره‌ی این افسانه چنان‌که باید سخن خواهم گفت. ادبیات پهلوی نشان می‌دهد که در زمان ساسانیان این عقیده را، در یسن ۳۰۳ بعدها به‌صورت تفسیر گنجانده‌اند.[۱] با اینهمه غیر ممکن است که نخستین پدرِ این دو همزاد که نامش در یسن ۳۰۳ نیامده زوروان باشد. در سرودهای گاهانی اهورمزداه بدون تردید بالاترین خدا است و تصوّر و باورداشتی که به‌موجب آن اهورمزداه یک خدای فرعی و ضمنی باشد با همه‌ی یزدان شناسی گاهانی ناسازگار است. اگر در اینجا افسانه‌ی زوروان متن کار قرار گرفته بود باید اهورمزداه با مَینیوی خوب اثربخش یکی می‌شد. ولی همین واقعیّت که مَینیوی اثربخش خوب به‌موجب نام از اهورمزداه جدا می‌شود مانع چنین فرضیه‌یی است. از این گذشته در یسن ۴۷۳ تأکید می‌شود که «تو (یعنی مزداهْ اَهورَ) پدر مَینیوی هستی که برای ما گاو (ماده) را آفرید». و سرانجام باید این نکته را به‌یاد داشت که در کهن‌ترین سندهای زردشتی هیچ‌گونه اثری از زوروان یافت نمی‌شود. نخستین بار این واژه در متن‌های مقدّس زردشتی غربی دیده می‌شود (یعنی یسن‌های نوتر و سرودها و نمازهای دینی) و در آنجا به‌اندازه‌یی جای کمی به‌آن داده شده که به‌روشنی دیده می‌شود مهمان ناخوانده است. بنا بر دید کلّی گاهان، فقط اهورمزداه می‌تواند پدر این دو همزاد باشد و بس. خدای آسمان، اهورمزداه در این یزدان شناسی، که از سوی زردشت پذیرفته شده، پدیده‌یی است همتای زوروان غرب؛ او نماینده‌ی نخستین پدر است در افسانه‌ی همزادی در شرق، در حالی که زوروان نماینده‌ی اوست در غرب.

از اینجا یک نتیجه‌ی بسیار مهم گرفته می‌شود: اهورمزداه برتر از نیک و بد و فراسوی این دو است. او آفریننده‌ی این تضاد است، امّا خود تضاد کارِ او نیست. روان گاو هم آفرینش او نبوده، چنان‌که پیش از این دیدیم. هیچ‌گونه گمانی باقی نمی‌ماند که در یزدان شناسی انجمن دینی پیش از زردشت اَهورمَزداه به‌گونه‌ی برجسته‌یی یک خدای بی‌اثر و بی‌کار بوده، و در واقع «برای چیزها قانون نوشته»، ولی آنها را او پدید نیاورده بوده است. آفریننده‌ی راستین جهان نیکویی مَینیوی اثربخش است. او سخت‌ترین آسمان‌ها را به‌خود پوشیده است؛ اهورمزداه در یک روشنایی گذرناپذیر بر تخت نشسته است. مزداه آفریننده‌ی همه چیزها است. به‌میانجی مینیوی اثربخش (سْپِنْتا مَیْنیو) ۴۴۷. مینیوی اثربخش برای ما گاو را آفرید (۴۷۳).

تضادّی که میان مینیوی خوب و بد، میان زیستن و نازیستن حکمفرما است، آن دوگانگی مادّی، که در یزدان شناسی ساسانی آموخته می‌شود، نیست. موضوع، یک تضاد فراسوی دو جهانی که در فضای دو قطب متضادند، نیست. هر دو مینیو از آغاز در واقع ضدّ یکدیگرند، ولی این تضاد در اندیشه و گفتار و کردار آنها است؛ و بیش از این دیگر چیزی گفته نمی‌شود. تقسیم به‌نیکی و بدی که از ویژگی‌های جهان ما است، از این راه پدید نیامده که گروهی نیک و گروهی بد آفریده شده‌اند، بلکه این بر پایه‌ی گزینش زمان نخستین است. نهاد این گزینش اخلاقی است. روزگاری موجودات می‌توانستند آزادانه میان زیندگی و نازیندگی یکی را برگزینند. تا جایی که صفات این دو مینیو هم چنین می‌نماید که بنا بر یسن ۳۰۵ از این‌گونه گزینش سرچشمه گرفته باشد و نه از نیاز درونی. پیوستن دَئِوه‌ها به مَینیوهای پلید دلیلش در آشفتگیی است که در هنگام رایزنی برای آنها روی داد وگرنه شاید اینان راست را برمی‌گزیدند. انجمن گاهانی دارای نمایی است متضاد با درون‌مایه‌ی اخلاقی که بر زمینه‌ی یگانه پرستی پی‌ریزی شده است.

با وجود این از لابه‌لای این مسئله‌ی کاملاً اخلاقی یک تضادّ بی‌اندازه ابتدایی و طبیعی می‌درخشد، که پیدا است با موضوعات و گفتگوهای دوگانه پرستی بعد چندان سر و کاری ندارد. من توجیه این مطلب را در واژه‌ی خْوَفنا xvafnā می‌بینم که تاکنون این واژه معنای رضایت بخشی نشده و در یسن ۳۰۳ مستقیماً پس از یِما yəmā «همزادها» می‌آید، و من آن را به «خواب و برادرش» ترجمه کرده‌ام. در اینکه این واژه به‌راستی با

واژه‌ی Schlaf=خواب در زبان‌های هندوژرمنی (هندی svapna، یونانی ὕπνος، لاتین somnus و جز آن) یکی است شکّی نباید کرد[۱]. آنان که به‌این واژه معنای خواب می‌دهند خوفنا را همیشه در حالت بایی تکین (dat.sing.) گرفته‌اند و «با یک رؤیا» (در واقع به‌میانجی رؤیا) ترجمه کرده‌اند. آری این واژه به‌معنای رؤیا هم بی‌گمان هست، ولی ترجمه‌یی که در اینجا داده می‌شود با واژه‌ی سْرو- زمانواژه‌ی مجهول به‌معنای شنیدن سازگار نیست، گذشته از این که خوفنا باید یک وصف نزدیک‌تری بکند («در یک رؤیا شنیده شده‌اند، یعنی وحی شده‌اند»). اگر اصولاً چنین چیزی درست باشد که خواب دیدن در درجه‌ی نخست دیدن چیزی باشد نه شنیدن آن، در این صورت این واژه برای انجمن گاهانی، که هر چیز که برای درک خدایی است، خواه مربوط به‌آئین یا جای دیگر باشد، و همه‌گونه آگاهی از فراسوی حواس به‌وسیله «پرتو روشنایی درونی» از راه دیدن به‌بالاترین معنای آن صورت می‌گیرد، دوچندان درست است. صورت مجهول سْرُو بدون تردید مربوط به‌روایت و سنّت دینی می‌شود. از این رو من ناگزیرم راه دیگری برگزینم. من خْوَفنا را صورت دوین (تثنیه) کوتاه شده (برای دو ضد) می‌گیرم، از گونه‌یی که برای آن زبان‌های هندوژرمنی نمونه‌های بسیار به‌دست داده‌اند. دوین کوتاه شده یعنی هر گاه یک واژه دارای یک حقیقت یا مفهوم الف باشد، صورت دوین آن معنی الف+ب را نشان می‌دهد، یعنی یک حقیقت یا مفهوم که با الف پیوند نزدیک دارد در حالت دوین گنجانده شده و همین که الف یاد می‌شود حقیقت ب به‌یاد می‌آید. از این جمله مثلاً هندیان برای خدایان میترا-وَرونا واژه‌ی میترا را به‌تنهایی کم به‌کار نمی‌بردند؛ از واژه‌ی ahan «روز» یک صورت دوین می‌ساختند که می‌شود ahani و به‌معنای «روز و شب» به‌کار می‌بردند. نمونه‌ی دیگر: از pitar «پدر» دوین آن pitarāu را به‌معنای پدر و مادر به‌کار می‌بردند. یونانیان می‌گفتند Αἴαντε «هردوآیاس» و مقصودشان از آن ایاس و تویکرُس بود، kάστορε هُردوکاستور، و مقصودشان از آن kastor و polydeukes؟ بود. زبان اوستا هم از این‌گونه دوین‌ها دارد: پِیتَرِه pitarŋ به‌معنای پدر و مادر است؛ در گاهان سَوا savā یا سَوُی savōy به‌معنای درستی و تباهی است، به‌قیاس اینها من واژه‌ی خوفنا را «خواب و همتای او» ترجمه می‌کنم و در آن نام همزادها را می‌بینم چنانکه این نام از راه افسانه‌ها به‌دست ما رسیده است.

بنا بر نمونه‌های دیگر، برای دوین کوتاه شده، باید برای همتا یا ضدّ خواب، بیداری فرض شود. من گمان می‌کنم قطعه‌یی از گاهان را بتوان نشان داد، که درباره‌ی این موضوع آشکارا به‌ما آگاهی بدهد و در عین حال یک روشنایی درخشانی بر خاستگاه و گونه‌ی باورهایی که از آن در اینجا سخن می‌رود می‌افکند. آن قطعه یسن ۴۴۵ است:

این را از تو می‌پرسم به‌راستی به‌من بگو، ای اهوره! چه کسی با زَبَردستی روشنایی و تاریکی را آفرید؟ چه کسی با زبَردستیِ درکار، خواب (خْوَفْنَه) و بیداری را آفرید (زَئِمن zaēman)، چه کسی است آنکه به‌وسیله‌ی او سرخی بامدادی، نیمروز و شب پدید می‌آیند، آنچه که مرد اندیشه‌مند را به‌یاد وظیفه‌ی دینی‌اش می‌اندازد؟

پاسخ بی‌گمان اَهورَمزداه است.

اَهورَمزداه در اینجا همچون آسمان در همه‌ی نمودهای خود آشکار می‌شود. خدای پیشینِ روز، همتای خود، یعنی خدای شب را کاملاً در خود پذیرفته است، او خدای آسمان است که همه چیز را دربر گرفته است، کسی است که اضداد روشنایی و تاریکی، روز و شب را پدید آورده است امّا خود برتر از آنان است، و در این اضداد اکنون خواب و بیداری، خوفنَه و زَئمَن هم گنجانده می‌شوند:

روشنایی ——— تاریکی

خواب ——— بیداری

بامداد
نیمروز } ——— **شب**

برای انسان این پندار پدید می‌آید که این جفت‌های ضد، گویی چلیپاوار ترتیب یافته‌اند، چندان که خواب برابر تاریکی، و بیداری برابر روشنایی می‌شود. ولی مطمئناً چنین نیست. بیداری از صفات خدای شب است، میثره همیشه همراه با صفت اَخْوَفْنَه axvafna است، یعنی بی‌خواب و جَغَوْرْوَهْ jaγaurvah «(همیشه)، بیدار هشیار» (نک. پیش از این، ص. ۶۱) و زَئِنَهْ وَنت zaēnah vant یا زَیِنَنْ هَنْ zaēnaŋhan کم نامیده نمی‌شود؛ هر دو واژه از همان ستاک زَئمَن گرفته شده و به‌معنای «بیدار» است. ولی به‌عکس خواب متعلّق است به خدای روز یعنی اهورمزداه. زردشتی پسین خدایی به‌نام خْوَفْنَه «خواب» را می‌پرستید، که همواره با صفت مَزْدَذاتَه یعنی آفریده‌ی مزداهْ همراه است؛ این خدا در

ویسپرد ۷،۳ نیایش می‌شود و در یزدان شناسی زمان ساسانیان هنوز نقش مهمّی به‌عهده داشته است.

شاید تقریباً متناقض به‌نظر آید که همزادی که به‌عنوان مینیوی اثربخش نشان داده می‌شود نامش خواب باشد. ولی اینجا موضوع بر سر تنها و یگانه پدیده‌ی ساده‌ی طبیعی، که آن را خواب می‌نامیم، نیست. جهتی را که در آن باید ما درون‌مایه‌ی این واژه را جستجو کنیم واژه‌ی هم‌معنا و کهن آن یعنی بووشیانستا Būšyastā نشان می‌دهد؛ این واژه که اکنون در اوستای نوین (پیش از این، ص. ۶۹) به‌معنای دیو مادینه‌ی خواب‌آلودگی است، پیش از اینها کاربرد بالاتری داشته است. بووشیانستا اسم مصدر است از بووشیَنت bušyant صیغه‌ی آینده به‌معنای «آنچه در آینده است، در آینده». در اینجا حالتی در نظر مجسّم می‌شود که چیزهای آینده آشکار می‌شوند، یا در خواب معمولی یا در حالت عالم شهود نزد شَمَنْ، که در آن حالت روح خود را در پرواز می‌بیند و به‌آینده می‌نگرد. همین واقعیّت که خْوَفْنَه به‌عنوان نام برای مَیْنیوی اثربخش به‌کار می‌رود نشان می‌دهد که در اینجا هم همان مرحله‌ی فکری قرار دارد. این نام از همه درست‌تر باید به‌معنای trance ترجمه شود. باز در رابطه با وهومنه روشن‌تر می‌شود. علّت اینکه بووشیانستا در آیین زردشتی جنبه‌ی دیوی پیدا کرده است در بخش ۶ مطرح می‌شود.

سرانجام نام همزادها در اوضاع و احوال آیینی بسیار کهن توجیه می‌شوند. آیین خدای شب مستلزم بیداری است. از این رو بیداری نام مَینیویی است که از آنِ خدای شب است. آیین خدای روز به‌عکس با trance، بیهوشی ناشی از خواب مصنوعی، پیوند پیدا می‌کند؛ در این حالت انسان به‌یکی شدن با جهان روشنی خدایی می‌رسد. از این رو مینیوی خدای روز خواب نام دارد. علّت این مسئله را که مَینیوی خدای شب در انجمن گاهانی به مَینیوی بد تبدیل شد باید در تحوّلی جست که خداوند شب را کنار زد و پایگاه خدای روز را اَهوره مزداه به زیان خدای شب بالا برد.

پس خاستگاه افسانه‌ی همزاد بدین‌گونه روشن می‌شود: همزادها از همان آغاز چیزی نیستند جز نماینده‌ی روز و شب، روشنی روز و تاریکی شب، که از یک پدر یعنی آسمانِ همه فراگیر زاییده شده‌اند. ضرورتی ندارد که این افسانه را با ارزش‌یابی روز و شب پیوند داد، ولی به‌دشواری می‌تواند از رنگی که به وسیله‌ی بازتاب‌های

احساس‌های طبیعی در برابر پدیده‌های روز و شب به‌خود گرفته به‌دور مانده باشد. روز تنها زمانی است که در آن انسان می‌تواند خود را مطمئن و آرام احساس کند، در این هنگام است که انسان می‌تواند کار خود را ترتیب دهد و آزادانه با اعتماد به‌نیروی شخصی خود با خود برخورد داشته باشد. شب هنگام نبودن اطمینان و نداشتن نیرو است، زمانی است که انسان بی‌یار و یاور، به‌نیروهای خطرناک سپرده شده است. ولی حالت و برداشت عاطفی، هنگامی که تصوّر یک گزینش آگاهانه میان دو ضد خودنمایی کرد، و در نتیجه تضادّ خوب و بدِ اخلاقی در مدّ نظر قرار گرفت، آن وقت، به‌یک ارزش اخلاقی واقعی برجسته می‌شود و پایه‌یی برتر می‌یابد. این ارزش اخلاقی بدون گفتگو در یسن ۳۰۳ به‌بعد انجام گرفته و از این راه افسانه‌ی همزاد یک مفهوم نوین و ژرفی دارا شده است.



از آفریننده‌ی زیندگی و نازیندگی برمی‌گردیم به‌پدیده‌های زندگی و در برابر یک گروه خداوندان مهمّی قرار می‌گیریم که به‌نام‌های آرمیْتی Ārmaiti، دِئِنا Daēnā، وُهومَنَهْ Vohumanah خوانده می‌شوند. همه پذیرفته‌اند که آرمَیتی و وُهومَنَهْ از جمله خداوندان هستند، ولی دِئِنا هم از اینها جدایی‌پذیر نیست و او هم از این گروه خداوندان است.

۱ـ آرْمَیتی را از دیر باز، پارسایی، تسلیم پارسایانه، ترجمه کرده‌اند. ولی این ترجمه گمراه‌کننده است و بازدارنده از اینکه درک درستی از هستی خداوند شود. وزن شعری گاهان به‌ما نشان می‌دهد که این واژه در اصل سه هجایی نیست بلکه چهار هجایی است: Aramaiti؛ این واژه به‌صورت نام در ریگودا هم هست. گفتگوهای تازه‌یی را که بر سر معنای اصلی این نام برخاسته است من در اینجا کنار می‌گذارم[1]. برای خود انجمن گاهان این نام دارای یک معنا و اندرداشت ویژه‌یی است؛ امّا اینکه آیا توجیه آن برای ما ریشه‌ی اصلی واژه را روشن می‌کند ـ چیزی که به‌آسانی ممکن است ـ یا اینکه تنها به‌اصطلاح یک ریشه شناسی عامیانه است، برای ما کم‌ارزش و بی‌تفاوت است. اگر نامی در محفلی با معنای ویژه‌یی پیوستگی پیدا کند، برای ما این مسئله مهم‌تر از معانی اصلی کم و بیش فرضی است. به‌گمان من دید انجمن گاهانی از مفهوم نام آرمیتی در یسن ۴۵۱۱ به‌روشنی

بازگو شده است، که در اینجا «آنان که از خود مینش خودپسندانه نشان می‌دهند» (تَرِمَن tarə̄.man)، در برابر «آنکس که مینش میانه‌رُوانه دارد (اَرِمَن -arə̄m.man)» گذاشته می‌شود. اسم مصدر از tarə̄.man می‌شود تَرِمَتی tarə̄.mati و در اوستای نوین تَرُمَتی tarō.mati به‌معنای مینشِ خودپسندانه، بلندپروازانه، و در یسن ۳۳۴ همراه با اَسْروشتی asrušti «نافرمانبُرداری» و دروگ drug (به‌معنای نام بیشین «پیروان دروغ») آمده و در آنجا به‌صورتی به‌کار می‌رود که خواننده در آن یک تضادّ معنوی آشکاری در برابر آرمَیتی تشخیص می‌دهد. در قطعه‌یی که یاد شد، این واژه به‌معنای اسم مصدر یا اسم معنا نیست، بلکه به‌معنی اسم جمع است: «جمع کسانی که مینش متکبّرانه و خودپسندانه از خود نشان می‌دهند». در یسن ۶۰۵ تَرُمَتی شخصیّت پیدا کرده، به‌عنوان پادنهاد در برابر آرمَیتی، آن هم به‌معنای شخص، گرفته شده است. واژه‌ی هم‌معنای تَرِمَتی واژه‌ی پَیْری‌مَتی pairi.mati است، در یسن ۳۲۳ در تضادّ روشن با آرمیتی در یسن ۳۲۲ قرار گرفته است؛ هم تَرومَتی و هم پَیْری‌مَتی، هر دو در یشت ۳۸ به‌صورت اهریمن شخصیّت پیدا می‌کنند. هیچ‌گونه تردیدی نمی‌تواند در این مسئله وجود داشته باشد، که انجمن گاهانی آرمیتی را به‌عنوان اسم معنا از زمانواژه‌ی اَرِمْ‌من arə̄m.man می‌گرفته و این دو واژه‌ی جفت را برابری می‌دانست برای دو واژه‌ی جفت تَرِمْ‌مَتی: تَرِي.مَنْ. پس آرمَیتی را اَرَمتی aramati می‌گفتند و از دو جزء اَرَمْ.مَتی ساخته شده و به‌معنای «مینش آرام»، یا چون یک اسم معنا می‌تواند به‌معنای اسم جمع هم به‌کار رود آن را «گروهی که یک مینش آرام از خود نشان دهند» می‌دانستند.

ولی این ترجمه‌ها ما را یاری بسیار نمی‌کنند. هنوز این ترجمه‌ها چیزی درباره‌ی این واقعیّت که در پشت این نام خداوندِ ظاهراً بی‌رنگ پنهان شده است نمی‌گویند.

نخست آنکه روشن است که آرْمَیْتی در گاهان نیز یک پیوستگی بسیار نزدیکی با زمین دارد. در نیایش‌هایی که زردشت در یسن ۴۸۵ به‌زمین می‌کند از جمله چنین می‌آید: «بکوش برای گاو، به‌او برای خوردنی خوراک بده» به‌دنبال آن در یسن ۴۸۶ می‌گوید که آرمیتی[1] خانه‌ی خوب داده است، و مزداه اهورَ به‌وسیله‌ی اَشَه گیاهان را برای آرمیتی هنگام زایش نخستین زندگی رویانیده است. در یسن ۴۸۱۱ آرمَیتی همراه «خانه‌ی خوبِ پُرچراگاه» می‌آید. در ۴۷۳ می‌گوید که اهورمزداه آرمَیتی را آفرید، برای چراگاه، برای

گاو، و در یسن ۴۶$_{۱۲}$ سخن از گَیثا gaēθā ی آرمیتی، وجودهای زنده آنان یعنی مردم و چارپا است.

آرمیتی پیوند بسیار نزدیک با اَشی دارد (۳۱$_{۴}$)، و این همان است که ما به‌نام خداوند مادین باروری پیش از این شناختیم (ص. ۶۸)؛ اَشی به‌معنای پاداشی که از سوی آرمَیتی داده می‌شود، در یسن ۴۳$_{۱۶}$ می‌آید. در یسن ۳۳$_{۱۲}$ آرمیتی در کنار آدا Ādā به‌معنای پاداش دیده می‌شود و این بی‌گمان «خدای مادین کینه‌کشی و کیفر» است که در ۴۹$_{۱}$ نیایش می‌شود.

مزداه اهورَ به‌همراهی توان (خْشتره) و آرمیتی، هَئوروتات haurvatāt و اَمِرتات amərətāt را می‌بخشد ۴۷$_{۱}$. بر سر این اصطلاح‌ها من باز برمی‌گردم، تنها در اینجا یادآور می‌شوم که هَئورْوَتات (در واقع harvatāt) از همان خانواده است که واژه‌ی salvus در لاتین است، و در اصل به‌معنای تندرستی و خوشی در جهان خاکی است و اَمِرتات (در واقع amərətatāt=amṛtatāt) به‌معنای نمیرایی است. پیداست که هر دو می‌توانند به‌معنی عواملی شناخته شوند که تندرستی و نمیرایی را می‌افزایند.

آرمیتی و اَشه یعنی نظم راست، با هم بستگی بسیار نزدیک دارند. آرمیتی اَشه را با کار نگاهداری می‌کند، ۴۴$_{۶}$؛ اشه او را همراهی می‌کند ۴۶$_{۱۶}$، ۴۸$_{۱۱}$. آرمَیتیِ اثربخش در نهاد خود، آنجا که همزاد مادین هیثا hiθā اشه است، یک آفریننده (دامی dāmi) است ۳۴$_{۱۰}$؛ آرمیتی به‌همراهی اَشَه نیروی طبیعی (اوته یووتی uta yūti) و نیروی نمیرایی تویشي təviši را می‌رویاند ۳۴$_{۱۱}$ (تفصیل بیشتر پس از این می‌آید). بِندوَس آموزگار فریب آشوبگرانه بر ضدّ اَشَه است و در این اندیشه نیست که آیا آرْمَیْتی از آن او می‌شود یا نه ۴۹$_{۲}$. آرمیتی به‌همان خواست است که اَشَه و وُهومنه (۵۱$_{۲۰}$)[1]. مزداه اَهورَه به‌هر دو دسته با پشتیبانی آرمیتی و اَشَه (۴۷$_{۶}$) پاداش می‌دهد.

آنچه درباره‌ی وضع عمومی آرْمَیتی در جهان خدایان باید گفت این است که او بیشتر همراه خدایان اصلی اَهورمزداه مینیوی اثربخش و اَشَه و وهومَنَهْ و اَشَه و خْشَثْرَ که بیشتر غیرشخصی هستند، به‌گونه‌یی با هم شمرده می‌شوند که همپایه‌ی آنان به‌نظر می‌آید (سنج. ۲۸$_{۷}$، ۳۱$_{۴}$، ۳۳$_{۱۱}$، ۴۳$_{۶}$، ۴۷$_{۱}$). در یسن ۳۳$_{۱۲}$ آرمیتی در همان پایه‌یی قرار گرفته است که مَینیوی اثربخش و اَشَه و وُهومَنَه، ولی همه‌ی آنها پایین‌تر از اَهورمزداه

قرار گرفته‌اند. در یسن ۴۴۷ می‌آید که اهورمزداه آرمیتی را به‌عنوان، «تقدیس شده» (بِرِخْذَه bərəxδa[۱]) به‌همراهی خْشَثْرَ آفرید. نخست در جمع خدایان وُهومنه نزدیک اوست، و در اینجا، ما نسب نامه‌ی خدایان را به‌دست می‌آوریم: اهورمزداه پدر وهومنه است و آرمیتی دختر او (۴۵۴)، یعنی وهومنه و آرمیتی برادر و خواهرند. در بسیاری از جاها از این سخن می‌رود که آرمیتی با وهومنه رایزنی می‌کند، این باورداشت که یک درون مایه‌ی خاصّی دارد پس از این بازگو خواهد شد.

ولی در بسیاری از جاها انسان می‌بیند که آرمیتی ظاهراً یک وضع خاصّی در جمع خدایان به‌خود می‌گیرد. این جمع به‌دو گروه تقسیم‌بندی می‌شود: آرمیتی و دیگران. به‌ویژه این تقسیم‌بندی در ۳۲۱-۲ به‌روشنی برجستگی پیدا می‌کند و این قطعه‌یی است که برای دریافت حقیقت آرمیتی دارای اهمیّت بنیادی است. سه پایگاه خْوَیتو، وِرِزِنَه و اَیرْیَمَن و دشمنان آنان یعنی دَیوه‌ها به‌درگاه اهورمزداه نیایش می‌کنند و می‌گویند: «پیام‌بَرِ تو می‌خواهیم باشیم، تا باز داریم آنان را که دشمنان شما هستند.» «به‌آنان پاسخ داد اَهورَمزداه در حالیکه با وُهومَنَه یکی شده، و با خْشَثْرَ (رفتار کنان) همداستان، و با اَشه‌ی خورشیدمند دوست شده، به‌آنان چنین پاسخ داد: آرمَیتی اثربخش خوب شما را برای خود برمی‌گزینیم، او از آن ما باید باشد» (بند ۲). پس خدایان دیوان را می‌رانند و سه پایگاه را که تیره و تبار را می‌سازند می‌پذیرند؛ آنها را - و نه هیچکس دیگر را - می‌خواهند که پیام‌بر خود کنند، و این به‌این‌گونه روی می‌دهد که آنان (آرمیتی اثربخش خوب) خود را برمی‌گزینند.

بنا بر آنچه که گذشت به‌گمان من هیچ‌گونه تردیدی در این واقعیّت نمی‌تواند وجود داشته باشد که در پشت خدای مادینِ آرمیتی «مینش درست و به‌اندازه» قرار دارد. آرمَیتی به‌معنای تیره و تبار چوپان است، به‌معنای شخصیّت جمعی[۲] با مردم و چارپایانش، با زمین و چراگاه‌ها و فرآورده‌های طبیعی‌اش. اکنون این نکته را نیز درمی‌یابیم که به‌چه معنا آرمیتی خدای زمین است. اینجا مقصود این زمین راستین، که یک پدیده‌ی طبیعی یا جغرافیایی است، نیست، بلکه زمین به‌معنای عرصه و شرایط لازم زندگی تیره، همچون بخشی از خود تیره، است.

واژه‌ی توشنامَیتی ۴۳۱۵ را مدّت‌ها است که هم‌معنای آرمیتی دانسته‌اند[۳]. ولی من

گمان می‌کنم که این نام معنای دیگری دارد تا آنچه تاکنون به‌آن داده‌اند. این نام به‌معنای چیزی نزدیک به «مینش آرام» است. امّا از آنجاکه عموماً آرمیتی را به «پارسایی» ترجمه کرده‌اند خواسته‌اند در توشامَتی گونه‌یی شخصیّت و جسمیّت یافتن، در خود فرو رفتنِ دینی بیابند[۱]. ولی یک چنین باوری از جهان فکری که ما در آن در حرکت هستیم یکسره بیرون است. من توشامَتی را با واژه‌ی صفتی فرَوَشی‌ها ترکیب می‌کنم (توشنی شاذُ tušnišāδō یشت ۱۳$_{۲۹}$)، که به‌نظر من تنها «آرام» یا «نشیننده‌ی در آرامی» می‌تواند معنا بدهد و بس، و یک مفهوم بسیار کهن زمینی از ارواح مردگان معنا می‌دهد که به‌عنوان «زیرزمین باشنده» و «نشیننده» تصوّر می‌شوند. به‌همین‌گونه به‌نظر من توشنامتی مجموع مردگان تبار است که در آرامی می‌نشینند، در زمینی که بر روی آن خانواده زندگی می‌کند[۲]. همان‌گونه که آرمَیتی تیره را به‌عنوان یک یگان زنده و اثربخش می‌شناساند، به‌همین‌گونه هم توشنامتی تیره است به‌عنوان مجموع ارواح نیاکانی که در سرزمین آن تیره به‌سر می‌برند. از آنجا که ارواح مردگان در گاهان معمولاً بدون شک تصوّر می‌شوند که در آسمان اهورمزداه به‌سر می‌برند، پس باورهایی از گونه‌ی آرمیتی همچون توشنامتی، و همچنین باورهایی درباره‌ی فرَوشی‌ها همچون توشنی شاذُ، چنان‌که پیداست به‌مرحله‌ی دیگری از اعتقاد به‌نفس بستگی دارند. خود آرمیتی همچون خدای مادین دوزخ هم به‌صورت sandaramet در جنوب غربی ایران دیده شده است (نک. پیش از این، ص. ۹۶).

بازشکافی که از ماهیّت آرمیتی در اینجا شد با یک گروه واژه‌هایی که نام همگانی هستند و معنا و مفهوم نام همگانی بودن آن واژه‌ها تا اندازه‌یی هویداست، استوار می‌شود، ولی در متن‌ها به‌وضعی قرار گرفته‌اند که به‌عنوان توضیح و شرح آرمیتی باید آنها را تعبیر کنیم. پیش از این دیدیم که آرمیتی در یسن ۴۸$_{۱۱}$ در ردیف «خانه‌ی پرچراگاه خوب (هوشیتی hušiti)» آمده است؛ در سرودهای دینی بعدی (سیهْ روُچَک ۶$_{۱}$؛ ۶$_{۲}$) نیز یک خدای مادین به‌نام هوشیتی نیایش می‌شود، که پیوستگی نزدیکی با هَئورْوَتات دارد. واژه‌ی دیگر مانند آن اِیژا īžā است که آن را به «کوشش و تلاش» معنی کرده‌اند. در یسن ۴۹$_{۱۰}$ آرمیتی و اِیژا همپایه هستند. در یسن ۵۰$_{۸}$ از «بیت‌های اِیژا» سخن می‌رود با همسانی مستقیم نسبت به «ستایش آرمیتی» ۴۵$_{۱۰}$. در یسن ۵۱$_{۱}$ باید بر خلاف تعبیر

معمول به‌عنوان مبتدای جمله گرفته شود و آشکارا دیده می‌شود که به‌صورت واژه‌ی جانشین برای آرمَیتی به‌کار رفته است. در یسن هپتهاتی (۳۸$_{۲}$) اِیژا همراه با رایزنی و آرمیتی شمرده می‌شود: همه‌ی واژه‌ها به‌صورت جمع به‌کار رفته‌اند، و در توصیف از جهان پسین زردشتی کهن یشت ۱۹$_{۹۴}$[1] «چشمان خرتو» همپایه‌ی «چشمان اِیژا» همچون اصطلاحی برای ساز و برگ برتر از طبیعت پهلوانِ جهان بازپسین قرار گرفته است. برای روشنگری این قطعات باید یادآوری کرد که بنا بر یسن ۴۳$_{۶}$، آرمیتی به‌هنگام بحران بزرگ جهانی به‌نام رَتو ratu، یا نماینده‌ی خرتوی اهورمزداه دیده می‌شود، و رایزنی میان آرمَیتی و وُهومَنَه یک بخش بنیادین یزدان شناسی گاهانی است.

در یسن ۴۹$_{۱۰}$ نِمَهْ nəmah، نماز، با آرمیتی و اِیژا یکسان شمرده می‌شود و در یسن ۴۵$_{۸}$ «سرودهای نماز» همپایه‌ی ستایش آرمیتی ۴۵$_{۱۰}$ می‌آیند. من از اینجا چنین نتیجه می‌گیرم که نِمَهْ یا نماز ممکن است به‌عنوان نام آرمیتی به‌کار رفته باشد. این نام، خانواده‌یی را در انجمن دینی خاصّی مشخّص می‌کند. این موضوع باید در پرتو این حقیقت دیده شود که آرمیتی با دئنا پیوستگی بسیار نزدیک دارند، و این موضوعی است که اکنون بر سر آن خواهم رفت.

۲ـ دِئِنا Daēnā خواندن این واژه به‌این صورت با توجّه به‌گاهان درست نیست؛ آن‌گونه که وزن شعر نشان می‌دهد باید همه جا سه هجایی دَیَنا Dayanā خوانده شود. این واژه را، بنا بر توجیهی که بارتلمه از آن کرده، دو واژه‌ی جداگانه می‌دانند: ۱) به‌معنای من، یا درونی‌ترین معنای یک انسان، وجود آسمانی در انسان‌ها، ۲) به‌معنای دین. همه‌ی این تقسیم‌بندی غلط است. در هیچ یک از سرودهای گاهانی نمی‌توان بدون گفتگو و اجبار این معنا را پذیرفت. این تقسیم بندی کار بررسی را به‌مفاهیمی می‌رساند که برای بینش ایرانی باستان یکسره بیگانه است. هیچ‌گونه بازتابی روی پدیده‌های دینی به‌این معنا در اینجا دیده نمی‌شود و در نتیجه هیچ‌گونه اندیشه‌ی مجرّدی درباره‌ی دین وجود ندارد ـ این واژه برابر یا همانندی در زمینه‌ی ایرانی ندارد. اصطلاحاتی مانند «من» «درونی‌ترین عنصر شخصیّت»، «حقیقت آسمانی انسان» و مانند اینها هیچ‌گونه مناسب نیستند. اینها فرآورده‌ی مناقشات و گفتگوهای دینی است که ایرانیان باستان هرگز به‌آن نرسیده بودند. گذشته از این انسان، بنا بر این برداشت‌ها، گروهی از نیروها یا جان‌های

آسمانی را در خود نهفته دارد. شاید در نگاه نخست اوستای نوین تا اندازه‌یی برای معنای معمولی دِئِنا پشتیبانی باشد. ولی این تنها یک احتمال است؛ به‌راستی مفهوم دَئِنا از زمان گاهان به‌بعد تغییرات چندانی نکرد.

دِئِنا (یا دَیَنا) از مادّه داِی -dāy به‌معنای «دیدن» ساخته شده و از این رو نخست به‌معنای «نگاه کردن، نگریستن» است. ولی نه به‌معنای دیدن معمولی. این واژه منحصراً به‌معنای نگریستن دینی است و اندامی که آدمی حقیقت خدایی را با آن درمی‌یابد، یعنی «یک حسّ بینایی»، «یک چشم درونی»، یک پرتو روشنایی که از درون سربر زده است؛ خود دارای طبیعت خدایی است و با روشنایی جهان خدایی یکی شده است. این نگریستن یک مفهوم بنیادین دین گاهانی است. اساساً از راه نگریستن پیوند با (حقیقت) خدایی حاصل می‌شود و طبیعت و مقاصد او آشکار می‌شوند. این نکته که اینجا سخن از حالت شهود و درک خلسه‌یی است، به‌روشنی مثلاً از یسن $۴۳_{۵}$ برمی‌آید، چه در اینجا زردشت اهورمزداه را به‌عنوان نخستین هستی، و به‌عنوان آن‌کسی می‌نگرد که سرنوشت فرجامین نیکان و بدان را از پیش تعیین می‌کند. در یسن $۴۵_{۸}$ هم بی‌گمان یک درک شهودی توجیه و تعبیر می‌شود. در یسن $۳۳_{۷}$ زردشت مزداه را با اشه و وهومنه می‌خواند، که پدیدار شده به‌سوی او بیایند؛ اینجا هم چنان‌که پیداست مستلزم فرض یک رؤیا است. زمانواژه‌یی که در اینجاها به‌کار می‌رود داِی -dāy نیست، بلکه زمانواژه‌ی مشترک در همه‌ی زبان‌های هندوایرانی برای دیدن یعنی دَرِس darəs است، ولی دٰایْ در صفت‌های هودا -hudā=نیک‌بین و دوژدا=زشت‌بین وجود دارد، و این صفت‌ها در گاهان، هم برای مردم و هم برای خداوندان است ولی در دوره‌ی پس از گاهانی تنها برای خداوندان به‌کار می‌رود: هودا- برای خدایان آسمانی، دوژدا- برای دَئِوه‌ها. این نکته مهم است، زیرا از اینجا دانسته می‌شود که پرتو روشنایی، که به‌معنای نگریستن است هم از سوی خدایان و هم از سوی مردم سربرمی‌زند.

دِئِنا دِر یسن $۴۴_{۱۰}$ خود عمل نگریستن را بیان می‌کند و در آنجا در حالت مفعول اندرداشتی است (توجیه و گزارش من از این بیت بسیار پیچیده با گزارش دیگران فرق دارد):

نگرشی را که از همه چیزهای هستی بهترین است، اگر از تو، ای مزداه، دارایی‌ها را آرزو می‌کنند، باید

راست بنگرند (دای) با کردار همراه با گفتار آرمیتی که از سوی اَشَه بدرقه می‌شود، هستی زندگی مرا شاید که بیافزایند، و چیستی مرا[۱].

درباره‌ی چیستی «نیروی بینایی» پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. «گفتار و کردار» از بایسته‌های نگرش به‌چشم می‌خورند. در اینجا این دو با صورت بسیار ساده‌یی که پیدا می‌کنند به‌آرمیتی و چیستی پیامبر نسبت داده می‌شوند؛ به‌زودی دیده می‌شود که باورهایی که از آن سرچشمه گرفته بسیار همه جاگیر گسترش یافته‌اند.

معمولاً دِئِنا به‌معنای «حسّ نگریستن» است، یا شاید درست‌تر «جان و نفس نگریستن» یعنی نیرو یا به‌معنی بخشی از جان انسان است که به‌هنگام نگرش دینی به‌کار می‌افتد. این واژه می‌تواند به‌صورت جمع هم باشد، با توجّه به‌حسّ بینایی افراد گونه‌گون. این حس یا بخشی از جان از عناصر اصلی زندگی است و به‌مناسبت آفرینش آغازین از آن یاد می‌شود. چنین است در یسن ۳۱۱۱:

از زمانی که تو ای مزداه، با مَنِه خودت نخست زندگان (گِئِثا) را آفریدی و دِئِناها و انگیزه‌ی خواست (خْرَتو)ها و روان زندگی (اوشتانَه uštāna) را به‌صورت مادّه درآوردی...

یعنی از زمانی که موجودات در زمان آغازین آفریده شدند. اوشْتانَه روان مادّی زندگی است، که به‌تن پیوسته است، و سرنوشت او را به‌هنگام مرگ تعیین می‌کند[۲]. در اینجا سه‌گونگی جان‌ها را می‌بینیم: دِئِنا، خْرَتو و اوشتانَه.

در همین معنا است یسن ۴۶۶:

آنکس پیرو دروگ است که برای پیرو دروگ بهترین است، آن‌کس پیرو اشه است که برای او پیرو اشه گرامی است - [چنین بوده است]، از زمانی که تو نخستین دئناها را آفریدی، ای مزدا.

در یسن ۴۵۲ در زمان آغازین دو مینیوی همزاد از جمله کارهای دیگر ثابت می‌کنند که دئناهای آنان و جان‌های آنان با هم یکی نیست (ص ۱۰۷).

در یسن ۳۳۱۳ زردشت خواستار است، آرمیتی به‌وسیله‌ی اَشَه دئناها را راهنمایی کند، و در یسن ۴۹۵ درباره‌ی آن کسی که دئناها (دئنای او را) با وهومنه یکی کرد سخن می‌رود. این یگانگی همچون یک رَهنوردیِ بس محسوس و راستین جانِ دئنا به‌سوی یک هدف انگاشته می‌شود. در یسن ۳۴۱۳ از راهِ نیکو ساخته‌ی وهومنه سخن می‌رود، راهی که در آن دئناهای رهانندگان آینده، دِئِنای سَوُشینت‌ها، به‌همراهی اشه، به‌سوی مزدی که برای نیکونگر آماده شده و مزداه ارزانی می‌دارد، در رهنوردی و حرکت‌اند

(اوروَگ urvag). اصطلاح اوروَگ، که من بر سر آن باز خواهم گشت، بدون تردید رهنوردی و حرکت جان است در حالت خلسه. همانند $۳۴_{۱۳}$، یسن $۴۹_{۹}$ است: آنان که به‌اشه پیوسته‌اند دئِناهای خود را در بهترین پاداش «بحران» یگانه می‌کنند. گرچه در اینجا هم یک رنگ جهان واپسین احساس می‌شود (نک. پس از این بخش ۵) ولی سخن از یک چیز یک بارگی، که فقط در روزگار جهان دیگر پیش خواهد آمد نیست. پاداشی که از آن در اینجا سخن می‌رود، می‌تواند در این زندگی (این جهانی) به‌دست آید، و این پاداش بهره‌ی گروندگان به‌اشه پس از مرگ می‌شود. دئنا «اندام نمیرایی» است به‌گسترده‌ترین معنای خود.

جاهای بسیاری در گاهان به‌چشم می‌خورند که طرفداران دروگ و دشمنان اَشَه، یک دئِنا، یک حسّ نگرش، یک جانِ نگرش دارند، جز آنکه بد و واژگون در کار است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، هم مَئینیوهای نیکو و هم مینیوهای بد دارای دئنا و جان هستند، که در جهت مخالف یکدیگرند ($۴۵_{۲}$). در چند جا که بسیار شگفت‌انگیز به‌نظر می‌رسد، از دئنا هنگامی که گفتگو از سرنوشت پیروان دروگ پس از مرگ است سخن می‌رود «زمانی بس دراز از تاریکی، خوراک بد، فغان ـ بر این هستی دئناهای (شما) شما را رهبری خواهند کرد، شما پیروان دروگ، بر پایه‌ی کارهای شخصی خودتان ($۳۱_{۲۰}$). در یسن $۵۱_{۱۳}$ که چندان روشن نیست، سخن از دِئِنایی است که از آنِ پیرو دروگ است، و روان او (یعنی اوروَن) بر پل چینوَت روان است، و در یسن همتای آن $۴۶_{۱۱}$ سخن از کَرَپَن‌ها و کَوی‌ها است که روان آنان و دَئِنای آنان هنگامی که به‌چینوَت پل می‌رسند بر سر آنان فریاد خواهد کشید، تا برای همیشه در خانه‌ی دروغ مهمان باشند.

با اینهمه، نه چندان کم، دیده می‌شود که دئِنا به‌معنای جمع به‌کار رفته است: مجموعه‌ی بینندگان یعنی رسته‌ی بینندگان، رسته‌ی گروه سنّت پرست، یا انجمن دینی سنّت پَرَست. در یسن $۵۱_{۲۱}$، که روی هم رفته گزارش خشنود کننده‌یی از آن نشده، به‌تعبیر من متن آن می‌گوید[۱]. «مرد اثربخش آرمیتی [باشد که] او [اَشَه را یاری کند] از راه نیروی بینایی، سخن و کردار، باشد که دئِنا اَشَه را یاری کند، نیروی بینایی، سخن و کردار، باشد که دئنا، اشه را یاری کند، نیروی وهومنه را باشد که مزداه اهوره بدهد، این را به‌سختی خواهانم همچون پاداش نیکو.» «مرد اثربخش آرمیتی (سْپِنْتَه)» مردِ آزاده‌ی

کوشا برای نظم درست است، عضو بالغ خانواده و تیره است، و دَئنا قطعاً در اینجا گویی چیزی جز پایه و مقام موبدان نیست. در یسن $۴۹_{۶}$ زردشت به‌مزدا و اشه یادآوری می‌کند که برنامه‌های خود را برای داوری درست بگویند، «بدان‌گونه که آنان را بتوانیم به‌گوش کردن بیاوریم، برای دئنایی که از آن شما است، ای اهوره». دئنا اینجا چنان‌که پیداست همان انجمن سنّتی است. همانند این قطعه در یسن $۴۶_{۷}$ زردشت نیایش می‌کند: «این آموزه‌ها را فراگویید به‌من، به‌سود دئنا!» در یسن $۴۴_{۹}$ وی از «دئنای مرد نیکونگر» سخن می‌گوید «که من آن‌را برای پرستش می‌خواهم سودمند گردانم»؛ مقصود از نیکونگر معنی جمعی آنان است. در یسن $۴۵_{۱۱}$ نوید داده می‌شود، که به‌آنکس که در روز پسین مینش خودپسندانه‌یی در برابر دیوان و مردم خودپسند از خود نشان دهد، آنکه دئنای رَهاننده‌ی زمان آینده، دئنای سالار خانه، یک اهل راز اوروَثَه یک برادر تنی یا یک پدر باید بشود، یعنی هر کس که از امروز نفرت خود را بر ضدّ دیوان و مردم گستاخ متوجّه کند، او یک اهل راز یا یک فرزند، در انجمن فراشکرت شده خواهد شد، آنجا که رهاننده‌ی آینده سالار خانه است. «کی آرمیتی خود را گسترده خواهد کرد، برای کسانی که به‌آنان باید گفته شود، که دَئِنا از آنِ تو است، ای مزداه؟ به‌این منظور من از آغاز از سوی تو برگزیده شدم. دیگران، همه را من با حسّ نفرت می‌نگرم ($۴۴_{۱۱}$)». اینجا هم مانند $۴۵_{۱۱}$ بیانگر یک فرمان و مأموریت تبلیغ است. آرمیتی یعنی تیره و تبار، یا جامعه‌ی چوپانی، باید با تیره‌هایی که دارای باورهای دیگرند پیوسته شوند و به‌آنان پیام دهد که دئنای درست یعنی انجمن سنّتی، آن است که به‌اهورمزداه تعلّق دارد. پس بر این تیره‌ها است که دئنا یا انجمن سنّتیِ خود را در خدمت اهورمزداه بگذارند. این که پیروان دروگ هم دارای دئنایی به‌معنای انجمن سنّتی دارند، به‌نزد من آشکارا از یسن $۴۹_{۴}$ برمی‌آید، هر چند ساختمان زبان در این بخش کاملاً آشکار و روشن نیست. زردشت به‌این رسالت برانگیخته شده است، و یسن $۴۴_{۱۱}$ با توضیح رسمی پیامبر به‌پایان می‌رسد، که او از همه آنان که پیامبری او را باور نداشته باشند سخت بیزار است. در یسن $۵۱_{۱۵-۱۹}$ برداشتی از زردشت به‌عنوان یک مبلّغ به‌دست می‌آوریم؛ اینجا او موفّقیّت قاطع زندگانی خود را می‌سراید، هنگامی که همراه عموزاده‌اش مائیدیوماهَه برای کار خود کوی ویشتاسپه، فْرَشَه اوشتْرَه، هوُگوَه و جاماسپه هوگوه را به‌سوی خود می‌آورد. از این قطعه، که پس از

این مفصّلاً سخن خواهم گفت، تنها این نکته را باید یاد کرد که پذیرش دینی «فْرَشَ اوشتره» از اینجا دانسته می‌شود که کالبد او (شخص او کهرْپْ kəhrp) به‌دئِنای نیکو پیشکش (بِرِخْذَه bərəxδa) شده است (بند ۱۷)، دیگر اینکه زردشت از این راه پیروزی خود را به‌دست آورده است که در دَئِنا شریک بوده، و از همین رو توانست با هماهنگیِ قانون مزداه و کارهای زندگی سخن بهتر را بگوید (بند ۱۹) و در هر دو جا دَئِنا به‌سختی می‌تواند معنی دیگری جز انجمن آیینی داشته باشد.

پس دئِنا خداوندی است در ایران باستان از نوع بسیار معمولی. دئنا در عین حال یک «حسّ نگرشی» یا «روان نگرشی» است که در هر کس نهاده شده و معنای آن اندام دینی و واحد جمعی همه‌ی نگرندگان، یعنی «صنف و رسته‌ی بینندگان»، یا انجمن سنّتی، یا گروه دینی است.

پس دئنا کاملاً همپایه‌ی خدای مادین چیستی، یا چیستا در محفل میثره است که سپس با آنها به‌گونه‌ی همکرده آمیخته شد (ص ۸۴ به‌بعد). اصطلاح چیستی در گاهان هم معمولی است. معنی اصلی آن همان است که در محفل میثره است، یعنی «نیروی بینایی»؛ ولی به‌ویژه به‌معنای دینی آن؛ چیستی در گاهان مربوط به‌همان زمینه‌یی می‌شود که دَئنا بود بی‌آنکه با آن یکی باشد. ترجمه‌ی معمولی آن به‌آموزه، دستور، بی‌گمان نادرست است. درباره‌ی چیستی به‌مناسبت دیگر پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت.

بدین‌گونه اکنون روشنایی تازه‌یی بر باور و اعتقاد اوستای پسین درباره‌ی جانِ از تن جدا شده (اورْوَن) بر سر پل چینوت که به دئِنا برخورد می‌کند، می‌افتد؛ این دئنا اینجا به‌صورت یک دوشیزه مجسم می‌شود. این باورداشت برای ما بیگانه نیست. از راه قطعه‌یی از اوستای پسین، یعنی هاذُخْتْ نَسک، و از نوشته‌ی پهلوی مینوُکیِ خْرَتْ بخش ۲، ۱۱۰ تا ۱۹۴ آن را می‌شناسیم. دَئِنا به‌سوی روان گروندگان اشه پیشواز می‌آید به‌کالبد دوشیزه‌ی زیبای پانزده ساله. در پاسخ روان که با شگفتی همراه است و می‌پرسد او چه کسی است، می‌گوید: ای جوان نیکومنشِ نیکوسخن، نیکوکار و نیکودَئِنا، من به‌راستی همان دئِنای خودت هستم. هر کس برای بزرگی، نیکی، زیبایی، خوشبویی، نیروی حمله و جنگجویی، ترا دوست داشت، بدان‌گونه که تو پیش من آشکار شده‌یی. تو ای جوان نیکومنش نیکوسخن نیکوکار و نیکودئنا، مرا برای بزرگی، نیکی، و زیبایی دوست داشتی، بدان‌گونه که در برابر تو آشکار شده‌ام». در اینجا نخست به‌نظر می‌آید که از

والاترین جزء روان درگذشتگان و از وجود آسمانی او سخن رفته است، و معمولاً دئنا را اینجا به‌معنای همزاد و جفت آسمانی مرده می‌گیرند. ولی اگر به‌دقت به‌دنباله خطاب دئنا به‌روان گوش کنیم آهنگ‌های دیگری به‌گوش می‌خورد، به‌طوری که با این نظریّه فردیت‌بخشی هماهنگ نیست. «هر گاه تو کسی را که گناه سَوْچَیَه saočaya مرتکب می‌شد و دست به‌گناه بَوسَوَ baosava و وَرَخْذَرَ varaxəδra[1] دست می‌زد و روییدنی را تباه می‌کرد و تو آن را می‌دیدی، به‌زمین می‌نشستی و گاهان را می‌خواندی و برای آب‌های خوب و آتشِ اهورمزداه نیایش می‌کردی، و در جستجوی مرد گرونده‌ی اشه بودی تا او را خشنود کنی، که از دور یا از نزدیک آمده بود. از آنجا که من دوست داشتنی بودم، تو مرا دوست داشتنی‌تر کردی؛ چون من زیبا بودم، تو مرا باز هم زیباتر ساختی؛ چون من مقدّس بودم تو مرا مقدّس‌تر کردی؛ چون من در جایگاه برجسته‌یی نشسته بودم، مرا در جای برجسته‌تر نشاندی، بر پایه‌ی این اندیشه‌ی نیکو، این گفتار نیکو و این کار نیکو؛ از این رو مردم مرا پیوسته پرستش می‌کنند، هنگامی که آنان همواره اهورمزداه را پرستش می‌کنند و با او رایزنی می‌کنند». آیا این انجمن دینی آسمانی، نماینده‌ی آسمانی انجمن دینی زمینی نیست که اینجا با عضو هم ایمان خودش سخن می‌گوید؟ با رفتار خوب خود در زندگی اجتماعی با کارهای پارسایانه، هنگامی که دیگران مرتکب گناه می‌شدند، با انجام دادن دقیق وظایف اجتماعی در برابر همکیشان، آنکه رخت از این جهان بربسته است دئنا را، که همان انجمن دینی و پیکره‌ی اصلی آنان آن دوشیزه است، بیشتر دوست داشته، پرستیده و پرنیرو ساخته است و پیکره‌ی آسمانی، یعنی انجمن دینی به‌عنوان مقام خدایی، از این راه آزرم و پرستش بیشتر به‌دست می‌آورد. بی‌گمان خدای مادین دئنا هم همان دئنای خودِ مرده، همسان «روان نگرش»، او است که به‌وسیله‌ی آن، آن مرده به‌هنگام زندگی به‌پیوستگی خدایی رسید، ولی آن دئنای اوست، به‌این معنا و تا آنجا که گویی آن دئِنا اصولاً نماینده‌ی «روان‌های نگرشِ» اثربخش کسانی است که در انجمن خداپرست بوده‌اند. نک. پیش از این ص ۶۹ آنچه درباره‌ی سْرَوْشَه گفته شد.

کاملاً همپایه‌ی خدای مادین دئنا خداوندی است که اکنون از آن می‌خواهیم سخن بگوییم.

۳ـ وُهومَنَهْ Vohu Manah. از ستاکِ مَنْ ـ -man در زبان‌های هندوژرمنی گسترش

بسیار یافته و به‌معنای تأثیری است که از درون آدمی برخاسته است. این خدا از یک سو یک جنبه‌ی برانگیزنده دارد؛ انگیزنده‌ی حس، تلاش کردن، به‌هیجان آمدن و از سویی یک جنبه‌ی اندیشمندانه دارد: تأثیر وجدان، احساس کردن، اندیشیدن، به‌یاد آوردن و به‌یاد بودن. این خدا نشان‌دهنده‌ی چنین سرمایه‌ی بنیادینِ انسانی است و بیشتر در جاهایی به‌کار می‌رود که می‌خواهد مفهوم «انسان» را بیان کند: از ریشه‌ی همین واژه است واژه‌ی آریایی مَنو manu (بیشتر در نام‌کسان) Mann و Mensch در زبان‌های ژرمنی. نامواژه‌ی مَنَهْ از یک سو بیان مجرّد این تأثیر است ـ تا آنجاکه ایرانیان باستان می‌توانستند آن را مجرّد تصوّر کنند ـ از سوی دیگر عضو و بخشی از این تأثیر یا بهتر بگوییم بخشی از جان انسان است که این عمل تأثیر را انجام می‌دهد. واژه‌ی sinn (=حس، اندیشه) در زبان ما (ژرمنی) شاید به‌منه از همه نزدیکتر باشد. در کنار مَنَهْ نامواژه‌ی مَیْنیو (در اصل مَنیو) دیده می‌شود، که جنبه‌ی شخصی دارد و کسی را نشان می‌دهد که عمل مَنْ را انجام می‌دهد، و حال آنکه بر عکس در مَنَهْ اندیشه‌ی انسان بیشتر متوجّه اظهار نیرو یا خود ماده‌ی نیرو (جان یا روانِ مَنْ) می‌شود. رویهمرفته یک اختلافی میان این دو مفهوم ثابت خواهد ماند، به‌این‌گونه که مَنَهْ بیشتر در ترکیب‌هایی ویژه به‌کار می‌رود و مَیْنیو در ترکیب‌های دیگر. با این‌همه می‌شود که یکی جای دیگری به‌کار رود؛ در موارد خاصّی چنان‌که پیدا است موجبات شعری، کاربرد مَینیو را افزون‌تر کرده است. همه‌چیز رساننده‌ی این نکته است که هر دو از همان آغاز مربوط به‌یک مجموعه‌ی پنداشتی می‌شده‌اند، جز آنکه به‌حسب دیدگاه، مَیْنیو آشکارا شخصی است و مَنَهْ بیشتر نزدیک می‌شود به‌آنچه که ما غیرشخصی می‌نامیم.

مَنَهْ در جاهای گوناگونی بدون هیچ صفتی برای بخشی از روان (جان یا روانِ مَنْ) روان فردِ نیک و تأثیر آن می‌آید. در یسن ۴۶۱۸ زردشت می‌گوید: «این است تصمیم خْرَتوی من و مَنَهِ من». به‌هنگام دیدن، کوشایی مَنَهْ به‌ویژه نمایان‌تر است: «ببینید با مَنَهِ سوزان» (۳۰۲). مَنَهْ به‌صورت جمع برای بخش‌هایی از روان در یسن ۳۰۹ و در اینجا هم در ردیف «چیستی» است، همچنین در یسن ۴۵۲ که همراه بسیاری از روان‌ها و پدیده‌های روانی گوناگون برشمرده می‌شود: رای‌ها و داوری‌های دادگاه خدایی (سِنگهَه sōngha)، خْرَتوها، رای‌ها (آراء)، گفتارها و کردارها، دَئِناها و روان‌ها (اوروَن). برای

بخش روان فردی هم مَیْنیو به‌کار می‌رود (۳۱$_{۲۱}$، ۳۲$_{۹}$، ۴۴$_{۲و۱۱}$). مَنَهْ نشان دهنده‌ی تأثیر خود مَنْ در ترکیب ایرانی کهن آن همراه با «گفتار و کردار» (۳۲$_{۲}$، ۳۰$_{۳}$ در جاهای دیگر با تعبیری دیگر) می‌باشد، در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت. در یسن ۳۱$_{۱۲}$ سخن از مردم گوناگونی است که هر یک نوایی از دل و مَنَهِ خود برمی‌دارد، اینجا یک مَنَهِ بد هم فرض می‌شود. در یسن ۳۲$_{۵}$ ردیفی از «منه بد، گفتار بد» کار (بد) دیده می‌شود. یادکردن کم مَنَهِ بد در کنار یاد کردن بسیار زیاد در دَئِنا در اینجا چشمگیر است.

گاهی تنها سخن از منهِ اهورمزداه یا مَینیوی اهورمزداه است که به‌او هم مانند انسان نسبت داده می‌شود («به‌وسیله مَنَهِ تو» ۳۴$_{۲}$، «با همداستانی مینیوی تو» (۲۸$_{۱۱}$). اینکه این موارد مربوط می‌شود به‌یک توانایی بزرگ جهانی، بدون گفتگو روشن است.

ولی در جاهای بسیاری مَنَهْ و مینیو همچون خداوندانی ظاهر می‌شوند و صفات ثابتی به‌خود می‌گیرند. خدای مَنَهْ نامش وُهومَنَه «اندیشه خوب» یا وَهیشتَ مَنَهْ «بهترین اندیشه» است. خدای مَینیو نامش سپنتَه مینیو «مینیوی اثربخش»، یا به‌صورت صفت عالی‌اش «اثربخش‌ترین مینیو» است. در کنار آنها غالباً نام‌های وُهومَینیو و وَهیشتَ مینیو دیده می‌شود؛ صفت سپنتَه هرگز با مَنَهْ دیده نشده است. چند جا واژه‌ی صفت نمی‌آید، هر چند بی‌گمان خداوند از آن خواسته شده است (سنج ۳۱$_{۷}$، ۴۷$_{۳}$).

با سپنته مینیو چندی پیش آشنا شدیم. این خداوند آفریننده‌ی واقعی است که فرزند اَهورمزداه است و برادر همزاد آفریننده‌ی بدی‌ها، یعنی اَنگرَه مینیو (۴۵$_{۲}$) یا «اکَهَ مَیْنیو» (۳۲$_{۵}$) یا «دْروگ ـ مَینیو» (۳۰$_{۵}$) نام دارد. سپنتَه مینیو نامش خْوَفْنَه «خواب و رؤیا» است. از اینجا روشن می‌شود که سپنته مینیو نزدیکترین پیوستگی را با مینیوی انسان دارد، زیرا با این مینیو طبیعتاً انسان بیش از هر چیز در عالم رؤیا و خواب دیدن بستگی پیدا می‌کند. مَینیوی هر یک از مردم سرانجام با مَینیوی بزرگ یکی می‌شود.

چنان‌که دیده می‌شود فرق ویژه‌یی میان سپنته مینیو و وُهومنه می‌دیده‌اند. در یسن ۴۷$_{۱}$ این دو به‌عنوان دو بزرگ همپایه کنار هم قرار گرفته‌اند. در یسن ۲۸$_{۱}$ هم هر دو در کنار هم به‌گونه‌یی یاد می‌شوند که باید از نظر اهمیّت فرقی میان آنها فرض شود. (سنج. همچنین یسن ۳۰$_{۴}$) امّا این نکته هم پیدا است که این دو را از همدیگر نمی‌توان جدا و گسیخته دانست، و به‌طور کلّی این دو بدون اینکه متوجّه بشویم در یکدیگر ادغام

می‌شوند. اصطلاح وُهو (وَهیشتَه) مَینیو مسلّماً چیزی نیست جز یک مترادف برای وُهو (وهیشت) مَنَهْ؛ مَینیو صفات مربوط به‌منَه را یکسره برای خود گرفته است. میان مَنَه و مینیو فقط فرقی که حکمفرماست از نظر دیدگاه است.

ما وُهومَنَه را به‌عنوان نقطه‌ی آغاز می‌گیریم و بررسی را بر گرد معنای این واژه بسیج می‌کنیم. نخست روشن است که وهومنه به‌بالاترین جهان خداوندی وابسته است. اهورمزداه پدر وهومنه است ($۳۱_{۸}$). او پدر وُهومَنَه و پیش‌برنده‌ی کار وَرَزَیَنْت (varazayant) و آرمَیتیِ نیکوکار، دختر او است، یعنی خواهر وُهومَنَه است ($۴۵_{۴}$). پس می‌بینیم که وهومنه همان حالت افسانه‌یی را داراست که سْپِنْتَه مینیو دارا بود؛ همانندی میان هر دو در اینجا به‌روشنی دیده می‌شود. وُهومَنَه از آن واقعیّت‌های بنیادین آفرینش است $۴۴_{۴}$:

> این را از تو می‌پرسم، به‌راستی به‌من پاسخ بده ای اهوره، کدام مرد زمین را در اینجا استوار کرد و آسمان را، بدین گونه که آن دو فرو نیفتند؟ چه‌کسی آب و گیاه را پایدار کرد؟ کدام مرد به‌باد و ابرها تندی بخشید؟ کدام مرد، ای مزداه، آفریننده‌ی وُهومنه است؟

اهورمزداه اشه را آفرید تا از این راه وهیشتَه منه را نگاهدارد ($۳۱_{۷}$) همواره وهومنه در پیوستگی نزدیک با مزداه و اَشَه برشمرده می‌شود، غالباً خشثره، توانایی، به‌عنوان عضو همپایه بر آن دو افزوده می‌شود. مزداه همخانه‌ی اشه و وُهومَنَهْ است ($۴۴_{۹}$). اشه، وهومَنَهْ و آرمیتی دارای یک خواست هستند ($۵۱_{۲۰}$)، وُهومَنَهْ، سازنده‌ی «نگهبانی» (سْرَوُشَه sraoša) و تختگاه تواناترین اهورمزداه است $۲۸_{۵}$[۱].

به‌زودی درمی‌یابیم، که یک بستگی بسیار نزدیکی میان وهومنه و توانایی خدایی یعنی خشثره وجود دارد. اهورمزداه توانایی را به‌وسیله‌ی وُهومنه نوید می‌دهد ($۴۴_{۶}$)؛ با کاربرد دیگری از اندیشه در یسن $۵۰_{۳}$ می‌آید که اهورمزداه با نیرو وَ وهومَنَهْ گاو را نوید داد (آماده کرد، ترتیب داد)[۲]. نیرویی را که مزداه هنگام فرجام کار به‌دست می‌آورد، به‌میانجی وهومَنَهْ دریافت می‌کند ($۳۰_{۸}$)؛ «از آنِ مزداه باید باشد نیرویی که او (پیامبر) به‌دست وُهومَنَه می‌بالاند» ($۳۱_{۶}$). در یسن $۳۳_{۵}$ نیروی وُهومَنَهْ همپایه‌ی زندگی جاویدان قرار گرفته است. با نیروی وهومنه آرمیتی زورمندی و نیروی نمیرایی را (اوتَه‌یوتی و تِویشی) می‌بالاند ($۳۴_{۱۱}$). به‌فْرَشه اوشترَه که به‌دین تازه درآمده هشدار داده می‌شود که به‌آنجا برود که آرمیتی از سوی اشه بدرقه می‌شود، و نیرو در دست وُهومنهْ

است ($۴۶_{۱۶}$). در یسن $۳۱_{۴}$ زردشت توضیح می‌دهد: «من می‌خواهم به‌میانجی وهیشتَه مَنَهْ نیروی پرتوان را به‌دست آورم، توانی که با بالش و گسترش آن ما بر دروگ (=پیروان دروغ) چیره توانیم شد.»

وهومَنَهْ هم با آتش، آتَر، بستگی پیدا می‌کند. «کدام یاری‌کننده‌ی دیگری جز آتش و مَنَهِ تو، که با کردار آنان اشه برآورده می‌شود، به‌من داده خواهد شد؟» $۴۶_{۷}$ در یسن $۳۱_{۳}$ به‌جای منه واژه‌ی مینیو و آتش با هم می‌آیند. همین که هر دو مَینیوی همزاد، در زمان نخستین با هم آمدند، آن دو، زیستن (گَیَه gaya) و نازیستن را آفریدند ($۳۰_{۴}$) یعنی مینیوی اثربخش زندگی را آفرید. این واژه‌ی گَیه به‌وهومنه هم نسبت داده می‌شود: «به‌من بده ای مزدا، وهومنه را، همچون بهره‌ی بخت در درخشش آسمان زندگی» ($۴۳_{۱}$). زردشت پیروزی‌های زندگی خود را همچون مبلّغی از این راه به‌دست آورد که او «در حالی که از دَئِنا برخوردار و جویای هستی (اَهو) بود (سخنِ) بهتر را در سازگاری با قانون مزداه و با کارهای زندگی گفت» ($۵۱_{۱۹}$): کارهای زندگی هم‌معنای «کارهای وهومنه» است، و درباره‌ی آن پس از این سخن خواهیم گفت. در یسن $۳۳_{۵}$، چنان‌که یاد شد، نیروی وُهومَنَه همپایه با «زندگی جاودان» است.

وهومنه هم دارای خرتو، یعنی کارمایه‌ی آگاهانه، و خواست هوشمندانه است. در یسن $۴۸_{۳}$ سخن از آموزه‌یی است که اهورمزداه توسط خرتویِ وهومَنَه فرو می‌فرستد. در یسن $۲۸_{۱}$ زردشت خواستار کارهای مینیوی اثربخش است تا از این رهگذر خرتوی وهومنه و روان گاو را خشنود سازد. در یسن $۳۱_{۹}$ باز در کنار آرمیتی و آفریننده‌ی گاو، خرتوی مینیو نام برده می‌شود.

اصولاً وهومَنَهْ میانجی وحی خدایی است. «آفریننده‌ی خرتوی من (=اهورمزداه) که به‌من از راه وُهومَنَه آموزه‌های مقدّس را (رازَن rāzan) بیاموزد، چندان که آن آموزه‌ها راه زبان (من) بشوند» ($۵۰_{۶}$). اینکه «خرتوی من» در اینجا به‌ویژه برجستگی پیدا می‌کند بی‌گمان از این رو است که خرتوی انسان به‌عنوان دریافت کننده‌ی آموزه‌ی خدایی گرفته شده، یعنی همان آموزه‌یی که چنانکه در یسن $۴۸_{۳}$ دیدیم، به‌وسیله‌ی خرتوی وُهومنه انجام می‌گیرد. وهومنه همچنین افزار و گردونه‌ی خدایی است. «تو که پاداش را به‌یاد داری تو می‌دانی به‌میانجی ویشتَه مَنَهْ» ($۳۲_{۶}$)[۱].

از این رو کاملاً درست و به‌جا است که سخن کارگر آفریننده‌ی خدایی مانثره manθra نامیده شود. در اصل این واژه به‌معنای «افزاری برای رفتار مَنْ» است و این رفتار ژرف‌ترین و فراگیرترین بیان برای کوشایی خدایی است.

کامیابی و بالش زمینی بر پایه‌ی وهومنه استوار است. «مردی که با آمادگی در میان مردم در جستجوی خشنود کردن زردشت سپیتمه است، شایسته است که سخن او را بشنوند. به‌او اهورمزداه هستی (آهو)ی (راستین) را خواهد داد. این برای ما موجودات زنده را به‌یاری وهومنه خواهد بالاند» ($۴۶_{۱۳}$). در یسن $۲۹_{۷}$ روان گاو از اهورمزداه می‌پرسد: «چه کسی را تو [ای مزداه یکی کردی] با وهومَنَهْ، کسی که ما هر دو را بپذیرد در میان مردم؟» و در یسن $۲۹_{۱۰}$ خواستارند: «بدهید ای اهوره با اشه، به‌این [مرد]ها زورمندی و یک چنان توانی [همراه] با وهومنه، که به‌میانجی آن او [زردشت] خانه‌های خوب و آشتی چراگاه را بتواند پدید آورد» «از یاری تو به‌میانجی اَشَه و به‌میانجی وهومنه بهره‌ی منِ زردشت خواهد شد، هرگاه او را فراخوانم» ($۴۹_{۱۲}$).

با این همه هنوز هم به‌سوی هسته‌ی مرکزی حقیقت وُهومَنَه پیشرفت نکرده‌ایم. بسیاری از جاهای گاهان آشکارا نشان می‌دهند که وُهومَنَه هدف نهایی هستی زمینی آدمیزاد است و عموماً هدف نهایی آسمانی گرفته می‌شود. باید یادآوری کرد که وهومنه هرگز به‌عنوان یک جا و مکان توجّه نمی‌شود؛ ولی وهومنه یک جایی دارد.

$۳۰_{۴}$- هنگامی که این هر دو مَیْنیو [در زمان پیشین] به‌هم آمدند، نخستین چیزی که پدید آوردند، زیستن و نازیستن بود و چنین [مقرّر کردند] که در پایان باید بدترین هستی بهره‌ی پیروان دروگ باشد، امّا بهترین مَنَهْ برای پیروان اَشَه

$۳۲_{۱۵}$- از این رو است که کَرَپَن‌ها و کَوی‌ها فرو افتاده‌اند به‌وسیله کسانی که به‌آنان اجازه نمی‌دهند به‌خواست آزاد خودشان بر زندگی فرمانروایی کنند. به‌دور از آنان [از کرپن‌ها و کوی‌ها] باید اینها به‌سوی خانه‌ی وهومنه راهبری شوند.

در چند جا سخن از این است که اهورمزداه وهومنه را نزد خود نگاهداری می‌کند و در یک مورد وهومنه با روان‌های پیروان اشه همپایه قرار داده شده است.

$۲۸_{۱۱}$- از این رو باشد که تو ای مزداه اهوره، ای که اَشَه و وهومَنَه را برای همیشه نگاهداری می‌کنی، به‌من بیاموزی با دهان خود به‌همراهی مینیوی تو از آن سخن گفتن، که نخستین زندگی چگونه بود[1]

$۴۹_{۱۰}$- از این رو پیش خود ای مزداه نگاهداری می‌کنی: وهومنه و روان (اوروَن)های پیروان اشه و نَمِهْ (نماز) را که آرمیتی و ایژا است[2].

دربارهٔ نَمِهْ و اِپْژا که به‌معنای توجیه و تفسیر آرمیتی است نک. ص. ۱۱۸

چندی پیش دیدیم که در یسن ۳۳$_{۵}$ نیروی وهومنه همپایه و در ردیف زندگی جاویدان (در واقع با زندگی دراز) قرار دارد. شایسته است که این یسن را کاملاً نقل کنیم.

من که برترین نگهبانِ تو (سْرَوشَه) را به‌هنگام رهایش نیایش می‌خواهم بکنم، اگر به‌زندگی جاویدان، نیروی وهومنه، راه‌های راست به‌سوی اَشَه برسم، که اهورمزداه درنگ می‌کند... (دنباله‌ی این جمله در بند ٦ است).

سَروشه همه جا در گاهان (به‌جز یسن ۳۳$_{۱۴}$ و ۴۵$_{۵}$ که اسم معنا است و در یسن ۴۶$_{۱۷}$ که سازگار کردن آن با یک کاربرد زبانی دیگری در میان است) اسم جمع است و به‌معنای همه‌ی نیروهای نیک خدایی است که پیرامون اهورمزداه به‌هم پیوسته‌اند یعنی «پاسیاران اهورمزداه». رهایش، چنان‌که دنباله‌ی متن نشان می‌دهد، نمی‌تواند به‌معنی پیش‌آمد آن جهانی، که دیگران همه چنین معنی کرده‌اند، باشد، بلکه باید به‌معنای فردی آن توجیه کرد و مربوط شود به‌من گوینده، یعنی پیامبر. چنان‌که پیداست گویا موضوع آزاد شدن یک روان از تن و گریختن او به‌سوی خانه‌ی آسمانی است. از همه بیشتر به‌نظر می‌رسد که مربوط به‌مرگ جسمانی باشد، ولی تمام بافت این گاهان این احتمال را بیشتر می‌کند که سفر آسمانی روان در حالت خلسه است؛ چنان‌که پس از این نشان داده می‌شود، هیچ‌گونه فرق دقیق و مشخّصی میان این هر دو باورداشت وجود ندارد. در هر صورت این بند یک رده اصطلاحات برای آماج آسمانی روان به‌دست می‌دهد و در میان این اصطلاحات نیروی وهومنه را بازمی‌یابیم که اینجا بیشتر به‌معنای فرمانروایی است «راه‌های راست به‌سوی اشه که بر آن راه‌ها اهورمزداه درنگ می‌کند» گرچه برای ما اصطلاح کاملاً آشکاری نیست ولی پیوند نزدیک اشه را با بهشت نشان می‌دهد.

در جای دیگر مثال صریح‌تری پیوند میان وهومنه و مرگ جسمانی را می‌رساند.

۴۳$_{۴}$ ترا درک خواهم کرد همچون زورمند و اثربخشی، ای مزداه، هنگامی که زورِ (هَزَهْ hazah) وهومنه به‌سوی من می‌آید با دستی که سرنوشت‌ها را با آن اثربخش می‌سازی (؟) سرنوشتی که تو به‌پیرو اشه و پیرو دروگ با سرخی آتش از اَشَه‌ی پرنیرو می‌دهی.

این بیت مربوط به‌زمان آینده است در زندگی پیامبر: یک بار اهورمزداه با دست خود که در آن پاداش‌ها و پادافراه‌ها را نگاهداشته است، تا به‌نیکان و بدان دهد، زور وهومنه را بر او فراز خواهد آورد. اینجا به‌نظر من چنین می‌نماید که موضوع مرگ

جسمانی باشد و بس.

در رابطه‌ی مستقیم با واژه‌یی که برای «مرگ»، «نیستی» می‌آید، وهومَنَهْ در یسن ۴۹$_{۱}$ یاد می‌شود، هنگامی که پیامبر خواستار است:

ای آدای خوب، پیش من آ، مرا یاری ده، برای او [برای بِنْدْوَه] نیستی (اَوشَهْ) را به‌میانجی وهومنه فراهم کن!

آدا خدای کینه‌کشی است، و پیغمبر خواستار تباهی از سوی خدای کینه‌کشی است بر سر دشمن سرسخت خود، بِندوَه. اینجا وهومنه موجب نیستی پیرو دروگ می‌شود.

در یک دسته از بندهای گاهان از پاداش یا مزدمَنَهْ است؛ سنج. یسن ۲۸$_{۸}$، ۳۳$_{۱۳}$، ۴۸$_{۷}$. مزدی که وهومنه در برابر رنجش نیکان می‌دهد، ظاهراً با واژه‌ی بسیار ناروشن فِسرَتو fsəratu (۵۱$_{۴}$) (همپایه‌ی واژه‌ی مِرِژْدیکا mərəždikā بخشش، عفو) بیان می‌شود، این واژه در یسن ۳۳$_{۱۲}$ هم می‌آید و در آنجا با آدا یعنی کینه‌کشی باید همپایه باشد[1]. در یسن ۲۸$_{۷}$ خواستار مزد است به‌صورت‌های گوناگون، از آن جمله خواستار آیَپْتا (āyaptā)ی وهومنه، چیزی نزدیک به‌اعطا و بخشش[2]؛ این واژه در یسن ۲۸$_{۲}$ اصولاً برای هر خوبی معنوی و مادی است و به‌معنای آن است که اشه به‌این وسیله یاری دهندگان را در خْواثْرَه (xvāθra) خواهد برد. روشن است که این واژه به‌معنای نیکبختی آسمانی است. این واژه وضع را در جهان خدایان بیان می‌کند. با وهیشته منه به‌این نیکبختی می‌رسند (۳۳$_{۹}$) و برای توضیحِ خْواثْرا در یسن ۴۳$_{۲}$ جمله‌ی 'شادی‌های وهومنه' آمده است. در یسن ۳۱$_{۷}$ خواثره (به‌صورت جمع) به‌معنای چیزی نزدیک به‌یک فضای آکنده از روشنی گرفته می‌شود، فضایی که در زمان نخستین از سوی اهورمزداه آفریده شده: «او، کسی که نخست اندیشید که خواثره‌ها باید با روشنی آکنده شوند ـ اوبه‌وسیله خرتوی خود آفریننده‌ی اَشَه شد، تا از این راه وهیشته منه را دریافت کند.»

وُهومنَه همکار (هیثو hiθu) مرد اثربخش (سِپِنتَه) است، ۴۸$_{۷}$. آنچه راکه ما «روحانی، مینوی، معنوی» می‌نامیم در گاهان با مَنَهْ بیان می‌شود، بر خلاف مادّی است، که در اوستا اَسْتْوَنْتْ astvant، و در واقع به‌معنای «استخوانی» با استخوان آراسته است؛ و به‌این ترتیب اَهو (هستی) با استخوان ساخته و آراسته، و اَهوی مَنَهْ در برابر هم قرار می‌گیرند ۲۸$_{۲}$، ۴۳$_{۳}$. این همان تضادی است که در یزدان شناسی ساسانی با دو واژه‌ی مِینُوک و

گیتیک بیان می‌شود (نک. ص. ۲۵).

ضدّ وُهومَنَه اَکَه (یا اَچیشتَه) منه است که به‌معنای مَیْنوی بد یا بدترین مینیو است. در یسن ۳۲$_{۳}$ می‌آید که دِئِوه‌ها زادگانِ اَکَه مَنَهْ، دروگ (دروغ) و پَیْری‌مَتی (نک. پیش از این، ص ۱۱۵) هستند. هدف نهایی از پیرو دروغ خانه‌ی اَکَه (اَچیشته) منه است (۳۲$_{۱۳}$، ۴۷$_{۵}$). این جایگاه خانه‌ی دروگ هم خوانده می‌شود (۴۶$_{۱۱}$، ۴۹$_{۱۱}$، ۵۱$_{۱۴}$).

جاهای بسیار دیگری که سخن از وهومَنَهْ می‌رود نیز هست، ولی اکنون دیگر می‌توانیم تصوّری از حقیقت این خداوند داشته باشیم. ما با یک مَنَهِ فردی آشنا شدیم، و نیز با یک مَنَهِ آسمانی و جهانی، یعنی وهومَنَهْ که در یسن ۴۹$_{۱۰}$ با روان (اوروَن) پیروان اشه در یک ردیف گذاشته می‌شود، چنان‌که پیداست کاربرد دوگانه‌یی از یک واژه‌ی مجرّد در میان است که هم به‌معنای فردی و هم جمعی است، همچنانکه درباره‌ی واژه‌ی دَئِنا، و در کاربرد زبانی انجمن میثره درباره‌ی واژه‌ی چیستی، سْرَوشَه و جز آن دیدیم. وُهومنَه یک خداوند جمعی است، که هر چه را که مَنَهْ نام دارد دربر گرفته است.

اوروَن، که در یسن ۴۹$_{۱۰}$ همراه با وُهومنَه آمده، در همه‌ی اوستا بدون گمان روانی است که پس از مرگ به‌جای می‌ماند، یعنی به‌اصطلاح «روان آزاد». واژه‌ی مَنَس manas هم در هندی که با مَنَهِ اوستایی برابر است، دوران وداها، چنان‌که آخرین بار آربمان Arbman[1] با تأکید برجسته ساخته است، همین روان را می‌رسانْد، که در خواب دیدن، در رؤیا و در حالت بی‌حسی از تن جدا می‌شود، و پس از مرگِ تن باقی می‌ماند. این یک روانی بوده از همان جنس psyche=ψυχή نزد یونانیان یا هوگر hugr نُردی بود. اینکه همه‌ی این باورها و پنداشت‌ها نخست از سرزمین هند برنخاسته بلکه از زمان پیشین آریایی به‌ارث رسیده، دیگر نیازی به‌اثبات جداگانه ندارد. تا آنجا که می‌توانیم ببینیم ایرانیان باستان هنگامی که می‌خواهند این روان را به‌ویژه برجسته سازند می‌توان گفت تا اندازه‌یی خردپذیر است که واژه‌ی اورْوَن را به‌کار می‌برند. ولی به‌گمان من اورْوَن تنها یک واژه‌ی جانشین است ـ شاید نخست چیزی جز یک صفت برای واژه‌ی دیگر[2] نبوده است ـ برای مَنَهْ، که در عین حال برای معنی کامل و آغازین خود، یعنی به‌معنای واژه‌ی وُهومَنَهْ به‌صورت اسم جمع باقی مانده است. هر گاه این واژه را به‌عنوان صورت اسم جمع (روان‌های آزاد) «روان‌های من» یا به‌هر اصطلاح دیگر، بدانیم، همه‌ی باورها و پنداشت‌هایی

که درباره‌ی وُهومَنه است بدون کم و بیش، آشکار می‌شود.

نسبت وُهومَنه به‌اهورمزداه مانند نسبت منه است به‌آدمی؛ وهومَنَهْ «روان آزادِ» جهانی، خدایی است. به‌صورت وجودی که شخصاً اثربخش باشد وی سپنته مَینیو است، یعنی خداوند آفریننده. از این که بگذریم باید در جاهای دیگر وُهومَنه را همچون یک سرچشمه‌ی مَنَهِ پایان ناپذیر آسمانی بپنداریم، که تمام مَنَه‌های دیگر اینجا خاستگاه اصلی خود را از او می‌گیرند و همه در آن سهیمند. وُهومَنه عضو رابط میان آسمان و زمین است، او میانجی است که توسط او خداوند خواست خود را آشکار می‌کند و در جهان مردم تأثیر می‌گذارد. از راه مَنَهِ او مردم می‌توانند با وُهومَنه پیوستگی برقرار کنند. هستی زمین چون سرآید روان‌های پیروان اَشَه شادیِ نیکبختی به‌او بستگی پیدا می‌کنند، امّا مرگ تن نیز نیش وحشت و ترس خود را نگه داشته است، و از این رو از (زورمندی وُهومَنَهْ) سخن می‌رود. تمام اینها تنها یک معنا دارد: ***وُهومَنه مجموعه‌ی مردگان آمرزیده و نیکبخت تبار در آسمان است.*** وُهومنه هم‌سنگ فْرَوَشی‌های گاهانی است، چکیده‌ی روان گذشتگان، و از اینجاست که سرانجام بالش و رویش هر چیز زمینی به‌دست وُهومَنه صورت می‌گیرد.

در قطعه‌ی بسیار شگفت‌انگیز ۴۴،۸ که به‌گمان من تاکنون یکسره نادرست تعبیر شده است، و من پس از این باز با تفصیل بیشتر به‌این موضوع خواهم پرداخت، به‌عنوان توضیح برای وُهومَنه اصطلاح وُهو آگْمَتَه Vohu Āgmata (در متن vohū āgəmat.tā به‌شیوه‌ی نگارشی گنگ که به‌هر حال در برداشت زبانی هیچ‌گونه تردیدی به‌جای نمی‌گذارد)، دیده می‌شود. این اصطلاح نمی‌تواند هیچ معنای دیگری داشته باشد به‌جز «مردِ به‌مقصد رسیده‌ی نیکو» یا صورت خنثی آن «چیز خوب به‌مقصد رسیده» و به‌معنای جمعی «گروه خوب به‌مقصد رسیده» در گذشتگانِ آمرزیده که به‌جهان وهومنه رسیده‌اند.

دین زردشتی تنها یک برخورد روان با دئنای آسمانی پس از مرگ نمی‌شناسد. این دین همچنین شرح می‌دهد که چگونه روان، پس از آنکه به‌همراهی دئِنا از «پل چینوت» گذشت، هنگام درآمدن به‌جهان آسمانی از سوی وُهومَنه پذیره می‌شود. «وهومَنَهْ از تخت زرّین خود برمی‌خیزد، وهومنه به‌سخن می‌آید و می‌گوید: چگونه، ای گرونده‌ی

اشه بدینجا آمدی (āgatō همان واژه که پیش از این به‌گونه‌ی āgmata دیدیم) از هستی گذرا به‌هستی جاودانی؟» (وند. ۱۹$_{۳۱}$). پس از این روان می‌تواند تا به‌پیشگاه اهورمزداه درآید و به خانه‌ی او برود. این تیره‌ی آمرزیده است که در آسمان به‌پیشواز مرده می‌آید.

❊ ❊ ❊

پیش از اینکه به‌بررسی روابط متقابل میان نیروهای نامبرده بپردازیم، باید به‌چند نیروی دیگر که در نزدیکترین پیرامون اهورمزداه هستند توجّه کنیم.

۴ـ اَشَه Aša. این واژه هم مانند وُهومنَه خنثی است. تا آنجا که من می‌دانم، اشه هرگز در حالت ندایی (Vokativ) دیده نشده است (آن مورد ۲۸$_{۵}$، که گمان می‌کنند در حالت ندایی باشد، آنجا که در بافت سخن حالت ندایی انتظار می‌رود، کاربردی از گونه‌ی دیگر دارد.)، پس از این در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت[۱]. اَشَه در حالت اندری (lokativ) هم دیده نمی‌شود، هر چند اَشَه هم مانند وُهومنَه یک جایگاهی برای خود دارد. بسیار کم دیده شده است که اَشَه با صفت‌هایی همراه باشد؛ ترکیب اَشَه وَهیشتَه که بعدها به‌طور معمول (امروز هم در فارسی نوین به‌صورت اردیبهشت زنده است) تنها در یک جا از گاهان دیده می‌شود (۲۸$_{۸}$). در یسن ۳۳$_{۱۱}$ اشه به‌عنوان فرادَتْ گَئِثه (frādat.gaēθa) یعنی پرورانده‌ی موجودات زنده، شناسانده می‌شود و در ۴۶$_{۱۲}$ درباره‌ی آرمیتی این صفت می‌آید؛ در یسن ۳۲$_{۲}$ اَشه به‌نام خْوِینْ وَنْتْ xvaənvant «خورشیدمند»، از طبیعت خورشیدی، خوانده می‌شود. به‌عکس صفت سپنته=اثربخش در سراسر اوستا هرگز با اشه پیوند پیدا نمی‌کند و جاهای دیگر هم در زمینه‌ی فرهنگی ایرانی دیده نمی‌شود.

در این نکته هیچ‌گونه تردیدی نیست که اشه، که همان رْتَه rta در هندی است، نظم راست است به‌فراگیرترین معنای آن: نشان دهنده‌ی نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت، زندگی مرتّب و منظّم موجودات طبیعی، پرورش درست چارپا و مانند آن است. از آنجا که این نظم خدایی اندازه و قاعده برای تمام چیزهایی است که در جهان راست و درست است، اَشَه معادل حقیقت و راستی[۲] است. این خاصیّت و صفت، یعنی یک قاعده و اندازه‌ی کلّی، از نظر زبانی هم بیان می‌شود. بیش از

هشت جا ترکیب‌های مختلف به‌صورت «با همداستانیِ (هچا) اَشَه دیده می‌شود» به‌ویژه این نکته از این جهت برجستگی پیدا می‌کند که حرف اضافه‌ی هچا به‌جز اینجا تنها سه بار دیگر درگاهان به‌کار رفته است (در یسن ۲۸۱۱ در ترکیب «مینیوی تو» در یسن ۳۲۲ در ترکیب خشثره و در یسن ۴۴۱۷ با «باشما» یعنی همه‌ی نیروهای خدایی).

از سوی دیگر به‌نظر من چنین می‌آید، که اَشَه نه‌تنها دارای یک مفهوم ایستا است بلکه دارای مفهوم پویا و انگیزا نیز هست چنان‌که آن یک وضع غیر واقعی یا دستگاه ساکن و متوقّفی نیست بلکه یک نیرویی در گیتی است که بر تندرستی و نیرومندی جهان اثر می‌گذارد و زیان‌هایی را که از سوی نیروهای پلیدی می‌آید درمان می‌کند. به‌معنای ویژه‌یی، درست به‌اصطلاح رهایش، نیکبختی نزدیک می‌شود. ترجمه‌ی هرتل از واژه‌ی اشه به «روشنایی رهایش، نیکبختی»[۱] چندان از نظر ریشه شناسی، آن‌گونه که او می‌خواهد، قابل توجیه نیست، و این ترجمه یک جانبه است، ولی از نظر موضوع نادرست نیست و یک سوی بزرگی از این مفهوم اشه را می‌پوشاند. من مطمئنم که درست همین معنای سازگار است که روشنایی بر کاربُردِ زبانی خاص واژه‌ی اشه می‌افکند. در ردیف بسیاری از این جاها این واژه‌ی اَشَه در حالت «به» ای (dativ) دیده می‌شود که پاره‌یی از آنها ساختمان جمله را در وضعی که هستند قطع می‌کنند. این موارد از این رو برجستگی دارند که نام‌های خدایان در حالت «به»یی می‌آیند و جز آن بسیار نادر هستند (یک بار هم واژه‌ی وهومنه، آرمیتی و خشثره و یا مینیو نمی‌آید). به‌ویژه این مسئله از این رو وضع خاصّی پیدا می‌کند که این حالت «به»یی بیشتر پشت سر یک حالت ندایی درمی‌آید؛ معمولاً این ترکیب، مَزْدا اَشایچا (mazdā.ašāičā) است. یعنی: ای مزداه و به‌اشه[۲]. من اَشایچا، یعنی «و برای اشه» را به‌عنوان حالت «به»یی ثابتی (dativas finalis) از واژه‌ی اَشَه به‌معنای «رستگاری» می‌دانم، که به‌یک صورت ثابت در آیین نیایش، یعنی «به‌سوی رستگاری» به‌کار می‌رفته و بعدها در جای ندایی که پیش از این بوده به‌کار رفته؛ به‌هر حال آنچه روشن است این است که، از این کار خودداری کرده‌اند که یک حالت ندایی واقعی و مرتّبی از اَشَه بسازند. اشه را نمی‌توانسته‌اند به‌همان صورت که اهورمزداه و آرمیتی را نیایش می‌کردند نیایش کنند؛ مفهوم آن به‌صورت روشن و محسوس، به‌هر حال در آیین‌های مخصوص شخصیّت نیافته بوده است.

تنها در چند بند گاهان اَشَه ذکر نمی‌شود. از راه اشه، یا با اشه، یا با همداستانی اشه، هر تأثیر خدایی صورت می‌گیرد. اهورمزداه گناهان آشکارا و نهان را به‌وسیله‌ی اَشَه می‌بیند ($۳۱_{۱۳}$)؛ میان بخشودگان و نابخشودگان (داثه و اداثه dāθa , adāθa) به‌وسیله رهبر هشیار (متو mantu) و خود، اشه، فرق می‌گذارد ($۴۶_{۱۷}$؛ اینجا آغازی برای صورت انسانی یافتن این اصطلاح) آتش اهورمزداه از اشه‌ی پرزور است ($۴۳_{۴}$)؛ «هر دو پیکارگر» (هَئوروَتات و اَمِرتات) به‌وسیله‌ی اَشَه، مینیوی اهورمزداه را می‌رویانند ($۳۳_{۹}$)[1]. نیروی بینایی (چیستی) را، که ویشتاسپه‌ی نودین به‌دست آورْد، مزداه اهوره به‌وسیله‌ی اَشه «اندیشید» (من man $۵۱_{۱۶}$)، یعنی وی آن را به‌وسیله‌ی رفتاری که به‌یاری اشه ترتیب داده بود ـ مَنْ را پدید آورد (نک. ص. ۱۰۷). همچنین اثرگذاری مردم خوب پیداست که همواره به‌دست اشه مرتّب و منظّم می‌شوند، و از این رو نیکان عنوان جاودانی اَشه‌وَن (ašavan)، گرونده‌ی به‌اشه را به‌دست می‌آورند، یعنی کسی که زندگی‌اش از سوی اشه تعیین می‌شود، و به‌جهان اشه تعلّق دارد. من گمان می‌کنم که اشه، حتّی اگر مربوط به‌انسان‌ها هم بشود، در عین حال یک توانایی و قدرت واقعی جهانی است، یک اصل معتبر همگانی و نیروی رهاننده‌یی است که انسان به‌وسیله‌ی مَنَهِ خود آن را می‌گیرد و در زندگی‌اش مؤثر می‌شود. اصطلاح زمانواژه‌ی اَشِم مَنْ ašəm man «در اندیشه‌ی اَشَه بودن» ($۳۴_{۸}$ و $۳۱_{۱۹}$) که فاعل آن انسان است، نیز به‌نظر می‌رسد که همین معنی اخیر را دربر داشته باشد. در هیچ جا از گاهان، تا آنجا که من می‌دانم نیازی به‌این نیست که به‌واژه‌ی اَشَه معنی «بر حق بودن، راستی و درستی، یا به‌عنوان مجموعه‌ی کارهای نیک» بدهیم، به‌جز شاید در آخرین گاهان که بدیهی است کاربرد زبانی آن برای دیگر سرودهای گاهانی ملاک عمل نیست («هر یک از شما بکوشد که با اَشَه بر دیگری پیروز شود» $۵۳_{۵}$).

همان‌گونه که دیگر نیروهای غیرشخصی خدایی کم و بیش می‌توانند در عین حال به‌عنوان یک مجموعه پدیدار شوند، اشه هم می‌تواند به‌این ترتیب پدیدار شود و در آنصورت بی‌درنگ یک چهره‌ی قابل لمس‌تر و واقعی‌تری پیدا می‌کند. به‌عنوان یک مجموعه، اشه درست همپایه وهومنه قرار می‌گیرد، او همان حالت و وضع را در جهان خدایی دارد و در رده‌ی همان بافت‌ها شمرده می‌شود. و سرانجام اشه با همان واقعیّت

جهانی، که وهومنه است، پیوند می‌یابد، یعنی با مجموعه‌ی مَنَه «که بر تمام هستی راه می‌یابد و، به ویژه‌ترین معنای خود، جوّ زندگی است». ***اَشه نشان دهنده‌ی وهومنه به‌عنوان نیروی نظم یافته و نظم دهنده، رهاننده و پشتیبان زندگی است.*** اگر تعریف‌ها و گزارش‌های درباره‌ی اَشَه و مناسباتی را که در آن این خداوند پدیدار می‌شود بررسی کنیم، می‌بینیم در تمام موارد به‌همان تصوّراتی می‌رسیم که پیرامون وهومنه گرد شده‌اند.

اهورمزداه پدر اشه است ($۴۷_{۲}$)؛ او پدر اشه بود در هنگام پیدایش هستی ($۴۴_{۳}$). اهورمزداه اشه را از خود پدید آورد ($۳۱_{۷،۸}$). اهورمزداه همان اراده را دارد که اشه داراست ($۲۸_{۸}$، $۲۹_{۷}$)؛ او به‌خوبی با اَشَه‌ی خورشیدمند دوست است ($۳۲_{۲}$) با او در سکونت خود با وهومنه و اَشَه شریک است ($۴۴_{۹}$، نک. همچنین پیش از این $۲۸_{۱۱}$). به‌پیوند اشه با وهومنه و آرمیتی پیش از این به‌مناسبت سخن از این خداوندان اشاره‌یی شد. انسان یک پیوند نزدیکی میان اشه و هَئوروتات و امرتات احساس می‌کند: «سخن اشه، هئوروتات و امرتات...» ($۳۱_{۶}$)، «کردار، گفتار و ستایشی که با آن تو، ای مزداه امرتات، اشه و هئوروتات را نیرو خواهی داد» ($۳۴_{۱}$). هَئوروتات و اَمرتات هاکورنَه hākurəna می‌بخشند و این واژه‌یی است تا اندازه‌یی تاریک، که عموماً آن را همکاری، پشتیبانی ترجمه کرده‌اند ($۳۳_{۹}$). در $۴۴_{۱}$ پیامبر خواهش می‌کند، که مزداه، هاکورنا را به‌میانجی اشه بدهد. در $۳۳_{۵}$ سخن از «راه‌های راست به‌سوی اشه» است «راه‌هایی که مزداه اهوره بر آن راه‌ها توقّف کرده است»: اینجا اشه همچون واژه‌یی هم‌معنا با بهشت آسمانی، همپایه‌ی نیروی وهومَنَهْ و زندگی جاوید است. «خانه‌ی نیک وهومَنَهْ و اَشَه» ($۳۰_{۱۰}$)

ولی در چند جا اَشَه به‌معنای جمعی خود، به‌نظر می‌آید که یک قلمرو گسترده‌تری داشته باشد و به‌معنای چکیده‌ی همه‌ی نیروهای خدایی ـ اشه، باشد «جهانِ خدایی اَشَه». در دو مورد ($۳۰_{۸}$، $۴۴_{۱۴}$) سخن از این است، که «دروگ (جهان دروغ، مجموعه‌ی همه‌ی پیروان دروگ) را به‌دست اشه بسپارند»، چنان‌که اَشَه اصطلاح و مفهوم همگانی برای نیروی نیک خدایی است. به‌همین‌گونه باید در موارد زیر داوری کرد: $۵۱_{۱۰}$ «برای خود اشه را نیایش می‌کنم، که با بخت نیک (اَشی aši) بیاید»؛ $۲۹_{۲}$ «پس آفریننده‌ی گاو از اشه پرسید» (هنگام خطاب، شخص پرسنده به‌دوّم شخص جمع تبدیل می‌شود) ولی

این نکته چشم‌گیر است که اَشَه هیچ‌گاه و هیچ‌جا در حالت کُنایی (Nominati) تکین به‌عنوان فاعل و کننده‌ی یک کار دیده نمی‌شود. این ادّعا بر پایه‌ی کمبود نمونه استوار نیست. در سه جا وضع جمله گونه‌یی است که اشه فاعل جمله است؛ ولی در همه‌ی این سه جا به‌روشنی این واژه به‌صورت اَشا ašā وجود دارد. چنین است مثلاً در پاسخ به‌پرسش آفریننده‌ی گاو از اَشَه در بند $۲۹_{۳}$: جایی که انتظار می‌رود: «اشه پاسخ داد» باشد، می‌بینیم این واژه به‌صورت اَشا است، همین وضع در بند $۴۶_{۹}$ تکرار می‌شود، و این بندی است که اشاره به‌یسن $۲۹_{۲-۳}$ می‌کند و بیانی را که در آنجا می‌شود خلاصه می‌کند: اینجا هم که انتظار می‌رود اَشه فاعل «سخن گفتن» باشد به‌صورت اَشا است، ولی در جمله‌ی «آفریننده‌ی گاو به‌اشه گفت» واژه در حالت «به»یی تکین خنثی است، یعنی اَشای ašāi. در یسن $۴۸_{۱}$ جمله‌یی را می‌خوانیم که در بافت سخن باید چنین معنا بدهد «هر گاه اشه بر دروگ چیره شود»، ولی اینجا هم اشه به‌صورت اَشا است. هرتل[1] می‌نویسد که این شکل، اَشا، مادین تکین از اشه است و نسبتش به‌اشه مانند چیستا به‌چیستی است (نک. ص. ۸۴ و بعد). ولی من گمان می‌کنم که اَشا صورت خنثی بیشین است و به‌معنای «نیروهای اشه» است ـ تا آنجا که همه‌ی این کاربردها را نباید غیرشخصی با اَشا یعنی در حالت «بایی» بدانیم: «(آن هستی خدایی) پاسخ داد با اشه»، «هر گاه این هستی خدایی با اشه بر دروگ چیره شود» همپایه با اصطلاح «همین‌که (هستی خدایی) بر گرد من آمد (مرا دربر گرفت) با وهومنه» $۴۳_{۷و۹و۱۱و۱۳و۱۵}$؛ در این باره پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. در اینجا یک اصطلاح رازآمیز پیچیده‌یی برای تأثیر نیروی خدایی وجود دارد.

نقطه‌ی مقابل اشه دروگ Drug است، یعنی دروغ، بی‌نظمی، تباهی و همه‌ی نیروهایی که آن را به‌کار می‌اندازند. همان‌گونه که مرد نیکوکار اَشَوَن ašavan نام دارد، هستی‌های پلید به‌نام همیشگی دْرُگْوَنت (drogvant) یعنی «پیروان دروگ» خوانده می‌شوند. واژه‌ی دروگ بیشتر به‌صورت مجموعه‌یی برای همه‌ی توده‌ی پیروان دروغ یا بخشی از آنان به‌کار می‌رود (مثلاً در یسن $۳۱_{۴}$).

۵ـ خْشَثْرَه از نیروهای دیگر در مجموعه‌ی خدایان گاهانی از این نظر جدا می‌شود که این اصطلاح درباره‌ی پیرو دروگ هم به‌کار می‌رود ($۳۱_{۱۵}$ $۳۲_{۱۲و۱۳}$ $۴۶_{۱۱}$) یعنی در برابر

تضاد «نیک ـ بد» بدون تفاوت به‌کار می‌رود. این واژه خنثی است و مفهوم آن به‌صورت شخصی گرفته نمی‌شود. در چند جا واژه‌ی خشثره را با حرف ربط «و» همپایه‌ی اهورمزداه و دیگر هستی‌ها یعنی وهومنه، آرمیتی و اشه (هر ۵ تا با واو عطف در $۳۳_{۱۱}$ به‌هم پیوسته می‌شوند)، یا چند تایی از آنان می‌بینیم. ولی بیشتر خشثره و همچنین وهومنه و اَشَه پس از اهورمزداه به‌عنوان همراهان، اعضای او، یا دیدها و جنبه‌های او فروتر از او قرارگرفته‌اند؛ آگاهی بیشتر در این باره را در بخش آینده خواهیم دید. خْشَثْرَه به‌صورت بیشین هم به‌کار می‌رود ($۴۵_{۹}$، $۴۶_{۱۱}$، $۵۱_{۴}$). چند جایی این واژه صفت وُهو vohu را می‌گیرد ($۳۱_{۲۲}$، $۴۸_{۸}$، $۵۱_{۱}$) و یک جا ($۵۱_{۱}$) صفت وَئیریَه vairya (نک. ص. ۱۴۲) که در زمان‌های بعد صفت همیشگی برای آن شده است.

بررسی درباره‌ی واژه‌های مرکّبی که در آنها خشثره در گاهان می‌آید به‌روشنی نشان می‌دهد که در پشت این واژه معنای ***مفهوم نیروی ابتدایی*** نهفته است. خشثره نیروی برتر از طبیعی، افسونگری است که خدایان و اهریمنان را برجسته می‌کند. اهورمزداه سرور (پتیِ) خَشثره است (پَتی pati؛ توجّه شود به‌فرقی که در نحوه‌ی بیان است: او پدر وُهومنه و اَشه است، آرمیتی دختر اوست) $۴۴_{۹}$؛ وی به‌میانجی خشثره می‌آفریند $۴۵_{۷}$. اینکه خشثره در نزدیکترین پیوند با وُهومنه دیده می‌شود، پیش از این گذشت. شاید بتوان حدس زد، که خشثره در آغاز تنها مربوط بوده است به‌ظهور زورمند روان مَنَهْ. در $۳۱_{۲۲}$ سخن از یک «نیکونِگر، شرکت کننده‌ی در وُهومنه» است، که «اشه را با خشثره‌ی خوب و گفتار و کردار (خوب) مؤثر می‌سازد (؟)»: اینجا خشثره‌ی نیکو در وضعی است که ترتیب آن منش، گفتار و کردار بوده، و همیشه به‌جای آن مَنَهْ قرار داشته است (مثلاً در $۳۰_{۳}$). سخن هم از خشثره‌ی وهومنه است ($۳۳_{۵}$، $۳۴_{۱۱}$) و هم از خشثره‌ی با (وسیله‌ی) وهومنه ($۴۶_{۱۰}$، $۵۱_{۲،۲۱}$) و از خشثره‌ی وهومنه ($۵۰_{۳}$ و جاهای دیگر). در چند جا از رویش و بالش خشثره سخن گفته می‌شود: از آنِ مزداه است نیرویی که آدمی را برای خود به‌میانجی وهومنه می‌بالاند ($۳۱_{۶}$)؛ آرمیتی یک نیروی نیستی ناپذیر برای وهومَنَه و مزداه اهوره با اشه می‌رویاند ($۲۸_{۳}$). کارهای نیکوی تیره‌ی چوپانی پارسا نیروی خدایی را ثابت نگاه می‌دارند، چنان‌که هرگز کاسته و نابود نخواهد شد؛ مرگ پارسا و پذیرفته شدن در وهومنه به‌معنای افزایش نیرو هم هست. در یسن $۴۴_{۶}$ چنین می‌آید که: «تو (ای

اهورمزداه) برای خود نیرویی برپا می‌کنی به‌وسیله‌ی وُهومَنَه»؛ درباره‌ی زمانواژه‌یی که من اینجا با «برپا کردن، ساختن» ترجمه کرده‌ام (کَئِش- -Kaēš) و آن را بیانی از آزمایش آتش می‌دانم. نک. پیش از این ص. ۶۷.

خشثره، خود در زندگی، خود را آشکار می‌کند: در یسن ۴۶$_{۴}$ از نیکو مردی سخن می‌رود که از پیرو دروگ، خشثره و زندگی را می‌رباید. در برابر او مرد بدی است، که از پیرو دروگ خشثره را به‌دست می‌آورد (۳۱$_{۱۵}$). خشثره در پیامبر و در مرد پارسایی است که به‌کارزار می‌روند، تا با دروگ پیکار کنند: «به‌یاری وهومنه آرزوی نیروی پرقدرتی را دارم تا با افزایش آن ما بتوانیم بر دروگ چیره شویم» (۳۱$_{۴}$). در یسن ۳۱$_{۱۶}$ زردشت می‌پرسد کِی آن «مرد نیکونگر» خواهد آمد، «کسی که برای او تلاش می‌شود که به‌میانجی اَشَه خشثره‌ی خانه، خشثره‌ی پیرامون و خشثره‌ی کشور را بیفزاید»، و در ۴۵$_{۹}$ پیغمبر خواهشمند است که مزداه اهوره «نیروی وِرِزْانَه»[1] (درباره‌ی این واژه نک. ص. ۹۴) را برای افزایش چارپا و مردانِ ما» بدهد. به‌ویژه خشثره در جاهایی گرد می‌شود که خداوند به‌گونه‌ی ویژه‌یی خود را نشان می‌دهد؛ از این رو سخن از نیروی مَگَه می‌رود (۵۱$_{۱۶}$، درباره‌ی مَگَه پس از این سخن خواهیم گفت). اَهورمزداه آرمیتی را پدید آورد پاک و منزّه شده (تقدیس شده) در همان حال با نیرو، ۴۴$_{۷}$: در آن هنگام که آرمیتی از سوی جهان مینوی دیدار می‌شود، آرمیتی به‌معنای ویژه‌یی با نیروی خدایی در پیوند است.

خشثره به‌معنای قلمرو، محفل، عرصه و میدانی که نیروی خدایی را آشکار می‌کند، کم نیست. معمولاً به‌این واژه در چنین مواردی معنی «کشور» می‌دهند ولی این ترجمه جزئیات دقیق و درست واژه را نمی‌رساند. طبیعی است که خشثره نیروی سیاسی را هم دربر دارد، سنجیده شود ترکیب هوخْشَثْرَه «شهریار خوب» (۴۴$_{۲۰}$، ۴۸$_{۵}$) و دوش خْشَثْرَه =dušəxšaθra شهریار بد و پلید (۴۸$_{۵}$و$_{۱۰}$ به‌عکس به‌معنای عمومی آن در ۴۹$_{۱۱}$)؛ ولی مفهوم این واژه در گاهان بیشتر جهت دینی دارد نه سیاسی. این معنا (قلمرو نیرو) به‌ویژه در جاهایی برجستگی می‌کند که خشثره در حالت «اندری» Lokativ (ظرف مکان) است. معمولاً این اصطلاح چنین می‌آید «در قلمرو نیروی تو، ای مزداه» (۳۲$_{۶}$، ۳۴$_{۱۰}$، ۴۳$_{۱۳}$، ۴۹$_{۵}$و$_{۸}$). در یسن ۴۳$_{۱۳}$ و ۴۹$_{۸}$ روشن است که معنا و مقصود قلمروی است که

بهشت در آن قرار دارد؛ خشثره اصطلاحی است برای جهان مینوی. در بقیه جاها به‌عکس مقصود مرکز توان و قدرت خدایی بر روی زمین است ($۳۴_{۱۰}$ روشن نیست) در $۳۴_{۳}$، که واژه‌ی خشثره به‌تنهایی در حالت «اندری» است، به‌نظر می‌آید که مقصود قلمرو نیروی خدایی بر روی زمین باشد. در یسن $۴۳_{۱۶}$، که پیامبر اظهار امیدواری به‌آسمان نوین و زمین نوینی می‌کند، آرزومند است بشود که آرمیتی در خشثره‌ی خورشیدنگر باشد. پس در اینجا نیرو دارای صفتی می‌شود مانند آنچه اشه دارا می‌شود (نک. ص. ۱۳۵). روال سخن در اینجا روشن می‌کند که شهریاری آسمان خورشیدنگر بر روی زمین فرود خواهد آمد، و باید تیره‌ی پاک شده و نو شده را دربر بگیرد.

در یسن $۴۹_{۸}$ به‌دنبال واژه‌ی خشثره که در حالت «اندری» است صفت وُهو می‌آید: وَنگها و ثْوَهمِي خْشَثْرُی «در این شهریاری خوب»، با این ترتیب واژه وَنگهاو را که به‌تنهایی آمده و در حالت «اندری» است (یسن $۳۱_{۱۹}$، $۳۳_{۲}$، $۴۷_{۶}$)، من صورت کوتاه شده‌یی از وَیهاو خشثْرُی می‌دانم و به «در (شهریاری) خوب» ترجمه می‌کنم. در یسن $۳۱_{۱۹}$، $۴۷_{۶}$ گفته می‌شود که تقسیم (ویداتی vidati) پاداش و پادافراه که به‌وسیله‌ی آتش انجام می‌گیرد باید به‌هر دو دسته وَنگهاو صورت بگیرد. با این مورد باید مواردی که سخن از مزد دادن به‌وسیله‌ی فلزّ گداخته انجام خواهد گرفت ($۵۱_{۹}$، $۳۰_{۷}$، $۳۲_{۷}$) سنجیده شود. بدون شک زمینه‌ی واقعی این باورها در آزمایش آتشی است که در آن با فلزّ گداخته یک داوری خدایی میان دو دسته اعلام شده بوده است. با توجّه به‌آن من واژه‌ی وَنگهاو را با واژه‌ی خْشَثْرُی در جای نامبرده چنین ترجمه می‌کنم: «هنگام آزمایش آتش خدایی» یا «در میدان آزمایش آتش خدایی». صورت کامل اصطلاح آزمایش آتش را من در وُهوخْشَثْرِم وَییریم Vohu xšaθrəm vairīm (در واقع وَرْیَمْ) $۵۱_{۱}$ می‌بینم: صفت وَئیریه (vairya) که اینجا آمده از ستاک وَرْ var، به‌مفهوم عمومی آزمایش آتش (ص. ۶۶)، ریشه گرفته است، و به‌نظر من خشثره را همچون نیروی آزمایش آتش نشان می‌دهد. یقیناً در آیین زردشتی پسین خداوندی به نام «خشثره وئیریَه» که به‌عنوان اَمِشَه سپِنتَه شناخته شده، ویژه‌ی فرشته‌ی نگهبان فلزّات است، به‌طوری که خشثره وئیریَه درکاربرد یزدان شناسی حتّی نام و نشان پایدار برای فلز می‌شود. این فرگشت هنگامی دانسته و فهمیده می‌شود که به‌عنوان نقطه‌ی آغازین، آزمایش آتش را به‌وسیله‌ی فلزّ گداخته مفروض و مسلّم بدانیم. این

آزمایش آتش و جایگاه این کار به‌حق شایسته‌ی نام خشثره است، زیرا که او نشان دهنده‌ی نیرومندترین و آشکارترین اعلام نیروی خداوند است.

به‌گمان من واژه‌ی خشثره را در موارد مختلف گاهان، که معمولاً با ترجمه‌ی غیرواقعی یا همگانی آن بسنده می‌کنند، باید به‌معنای واقعی «آزمایش آتش» یا «جایگاه آزمایش آتش» ترجمه کرد. تا چه اندازه در این مورد باید همیشه عمل آزمایش آتش واقعی را درباره‌ی واژه‌ی مورد نظر فرض کرد، مهم نیست؛ ولی این موارد همیشه هنگامی جاندار و معنادار می‌شوند که برداشت کار انسان از اینجا باشد که جریان و توصیف موضوع را به‌آزمایش آتش مربوط کند، صحنه‌ی یک آزمایش آتش را مجسّم کند و اصطلاحات معمولی آزمایش آتش را به‌کار بَرَد.

با بیت آغازین یسن ۳۲ چندی پیش آشنا شدیم (ص. ۱۱۵) صحنه‌ی عمل در آنجا این است که سه طبقه‌ی تیره از یک سو، و دَئِوه‌ها از سوی دیگر به‌عنوان دو دسته‌ی مسابقه دهنده، برای آمرزش از سوی اهورمزداه او را نیایش می‌کنند: هر دو می‌خواهند که فرستنده‌ی پیام او شوند، تا با دشمنان او پیکار کنند. در بند ۲ اهورمزداه به‌نمایندگی بالاترین جهان خدایان پاسخ می‌دهد که خدایان آرمیتی را، یعنی تیره را برمی‌گزینند. او چنین پاسخ می‌دهد خشثرات هَچا، «از روی خشثره». این‌گونه کاربرد تنها در اینجا دیده می‌شود، تنها هنگامی دارای معنای خردپذیری خواهد شد که ما به‌آن معنای «از روی آزمایش آتش» بدهیم. این نکته با دنباله‌ی این بند استوار می‌شود. پاسخ خدایان را هم بندهای ۳-۵ بازمی‌گویند، که یک پند سرزنش‌آمیز وکوبنده‌یی است درباره‌ی دَئِوه‌ها و انگیزه‌ی خدایان بر اینکه گزینش ایشان بر دیوان قرار نگرفت. پس از این پیامبر رشته‌ی سخن را به‌دست می‌گیرد و به‌شرح یک یک اندیشه‌ی آزمایش آتش می‌پردازد:

۶ـ گناهان بسیاری کرده است؛ آیا او با آنها سربلندی به‌دست می‌آورد، این را تو ای اهوره به‌میانجی وهیشته مَنَه می‌دانی، تو که کار نیک را به‌یاد داری. در شهریاری تو (=بر میدان آزمایش تو) باشد که داوری شما ای مزداه و ای اَشَه، [برای هر دو دسته] فراهم شود.

۷ـ به‌هیچیک از این گناهان مرد دانا نباید دست یازد، هرگاه او به‌سودهایی می‌خواهد برسد، که بنا بر آنچه که [در آموزش‌های پدران] یاد شده، هنگام داوری با فلزّ گداخته به‌آگاهی می‌رسند و قسمت ریخته شده‌ی (ایریختم irixtam) آنها را تو از همه بهتر می‌دانی ای اَهورمزداه[1].

در اینجا می‌توانیم شمار بسیاری از اصطلاحات این آزمایش را یاد کنیم. پیداست که

بررسی هر یک از آن جاها ناشدنی است و پاره‌یی ناروشن. امّا پاره‌یی از خطوط اصلی اصطلاحات این آزمایش را می‌توان برجسته کرد. زمانواژه‌ی این آزمایش در گاهان را من به‌صورت وی-دای- vī-dāy از هم جدا می‌کنم و در آن معنای «دو دسته را (و این در واژه‌ی -vī است) تعهّد کردن، می‌بینم، یعنی ترتیب کاری را بدهند که به‌وسیله‌ی آن میان دو دسته داد برقرار شود». ناموازه‌ی این واژه vīdāti می‌باشد (۳۱،۱۹، ۴۷،۶؛ نک. ص ۱۳۶)؛ ممکن بود این واژه به‌سادگی «عملیات آزمایش آتش» ترجمه شود. خود واژه‌ی داوری در اینجا سِنگْهَه sə̄ngha «فراخوانی، فرمان» و زمانواژه‌ی مربوط به‌آن یعنی sə̄ngh به‌معنای دقیق و درست «نتیجه‌ی رای آزمایش آتش را اطّلاع دادن» است. لوازم این داوری خدایی فلزّ آب شده و روان است: سود کسی که از آزمایش کامیاب بیرون آمده است جوُیه jōya خوانده می‌شود. در فراخوانی آن جهانیش زردشت همه جا به‌آزمایش آتش پیوسته است و شیوه‌ی او در اینجا بی‌گمان بسیار دقیق باز داده شده است.

آغاز سرود گاهانی ۵۱ هم یک عمل آزمایش آتش است. واشکافی و ترجمه‌ی من در اینجا از آنچه تاکنون شده است به‌سختی جدا می‌شود، ولی من گمان می‌کنم که تاکنون به‌علّت نبودن نقطه‌ی آغاز و پایه‌ی واقعی به‌هنگام واشکافی در تاریکی افتاده‌اند[1].

به‌سود آنکس که در آرزوی یک آزمایش است ایشا (=تیره، آرمیتی نک. ص. ۱۱۸) با اَشَه به‌جایگاه خوب آزمایش که از همه بهتر یک سرنوشت خوشی‌آور (باگَه bāga) فراهم می‌کند، برای بهترین کارهای [معیّن برای این منظور]، ای مزداه، این آن چیزی است که من اینک برای خودمان می‌خواهم انجام دهم.

زردشت نخست به‌عنوان یک قاعده و اصل کلّی، ثابت می‌کند که هر گاه کسی خواستار انجام دادن یک آزمایش آتش باشد، خود آن تیره و طایفه این آزمایش را ترتیب بدهد، و او خود در آنجا حاضر است. آزمایش آتش یک عمل آشکار و همگانی است که زیر نظر تیره است و به‌مسئولیّت آن تیره انجام می‌گیرد. زردشت خود را نماینده‌ی تیره می‌داند و می‌خواهد که در این سِمَت یک آزمایش آتش ترتیب دهد، ولی نه برای یک یک مردم، بلکه برای تمام هم‌کیشان و برادران دینی خود. تمام این سرود گاهانی هم اشاره‌هایی دارد به‌این آزمایش و تمام شکل و نیایش‌های آن و چیزهای دیگر از یک رسم آزمایش آتش وام گرفته شده است. قطعه‌ی یاد شده‌ی بند ۴۳،۶ را که از «آخرین مرحله‌ی

آفرینش» سخن می‌گوید، بسیار خوب روشن می‌کند: پس آرمیتی (یعنی تیره، به‌عنوان نیروی جمعی) به‌صفت نماینده‌ی (رتو ratu) از سوی خْرَتُوی اهورمزداه نتیجه‌ی داوری آزمایش آتش را به‌مردم ابلاغ می‌کند (سِنگْهَیتی sənghaitī). این نکته به‌ما از سوی دیگر به‌دریافت مشخّصی از ۵۱$_{۵}$، که سخن از اهورمزداه است، یاری می‌کند «آنکه هر دو سرنوشت را در دست دارد (اینجا اشی است، یعنی سرنوشت نیک و بد)، یک رَتوی درست داثا dāθaی بخشوده شده را برگزیده است (چیستا)»[۱]. پس این رَتو آرمیتی است. ترجمه‌ی من از داثَه به «بخشوده شده» تنها یک کوششی است که در این باره کردم؛ من این واژه را به‌عنوان صورتی به‌معنای مجهول از ماده‌ی دای- از زمانواژه‌ی آزمایش وی-دای vi-dāy گرفته می‌دانم. در این اصطلاح شخصی را می‌بینم، که موضوع تدارک یک آزمایش آتش است، یعنی کسی که از راه داوری خدایی آزمایش آتش، روشنیِ کار و بخت خودش را به‌دست آورده است (سنج. اصطلاح همپایه‌ی آن اوروثه از ماده وَرَهْ ص. ۶۷). ضدّ داثَه واژه‌ی اَداثه است (۱۷$_{۱۵}$و۴۶) مانند اَئورْوَثَه aurvaθa که ضدّ اوروَثَه urvaθa است.

در یسن ۴۳$_{۱۲}$ زمانواژه‌ی این آزمایش را به‌صورت «وی-دای» به‌مناسبت پاره‌یی مفاهیم دیگر می‌بینیم که به‌روشنی با آزمایش آتش مربوط می‌شوند: «... پاسیاران خدایان (سْرَوشَه) که با اَشی فراوان، کسی که برای هر دو دسته رانوی‌یا rānoibyā همچون سرنوشت نیکبختی هر دو سَوا savā (رهایی و تباهی) را تدارک خواهند دید» «هر دو دسته» و «رهایش» دو اصطلاح همیشگی در مسئله‌ی جهان پسین نزد زردشت هستند. هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد که این اصطلاح‌ها از آزمایشِ آتش گرفته شده است: «هر دو رانه rāna» گویا اصطلاحی بوده برای دسته‌هایی که تسلیم داوری خدایی می‌شدند، و سَوا (sava, savah) نشان دهنده‌ی نیروی مؤثر خدایی بود، نیرویی بود که در آزمایش آتش برای مردمِ خوب رهایی، برای مردم بد نابودی می‌آوَرْدْ.

شایسته است که در اینجا سخنی درباره خْرَتو گفته شود. این واژه گه‌گاه پابه‌پای خْشَثْرَه می‌آید: در یسن ۴۵$_{۷}$ چنین می‌آید که اهورمزداه آفریننده است به‌وسیله خْشَثْرَه؛ ولی در یسن ۳۱$_{۷}$ می‌گوید که او آفریننده‌ی اشه به‌میانجی خرتوی خویش است. همان‌گونه که رنو Rönnow ثابت کرده است[۲] در این اصطلاح در سراسر سرزمین

هندوایرانی، معنای یک نیرو یا یک کارمایه، یک ظهور نیرو و یک شکوفایی نیرو است. فرق آن با خششره در این است که خرتو یک کارمایه‌ی آگاهانه است، یک نشان دادن ظهور خواست است. او می‌تواند به‌معنای یک نیروی نفسانی فردی یا «بخشی از نیروی نفسانی» باشد، همراه با دئِنا (یسن $۳۱_{۱۱}$)؛ «خرتوی من» $۴۶_{۱۸}$، $۵۰_{۶}$. بَدان هم خرتو دارند ($۳۲_{۱۴}$، $۴۹_{۴}$) خرتو می‌تواند به‌معنای یک مرکز نیرو باشد و در حالت «اندری» بیاید، «آنکس که از گرایش‌ها و آرزوهای خویش پیروی کند در پایان در فرمانروایی خرتوی تو در کنار خواهد ایستاد» $۴۸_{۴}$ (روی سخن با اهورمزداه است). وهومنه دارای خرتو است؛ «خرتوی زندگی» $۳۲_{۹}$. خرتو اندام نقشه‌ها و طرح‌های خدایان ($۴۹_{۶}$) و اندامی است که با آن اهورمزداه نوید خویش را ندا می‌دهد ($۴۵_{۶}$). در یسن $۳۲_{۴}$ خرتوی اهورمزداه همراه اشه می‌آید. در چند جا ($۴۵_{۲}$، $۴۶_{۳}$) خرتو در پیوستگی نزدیکی با سِپنْگْهَه است، و در اینجاها است که ما مفهوم داوری آزمایش آتش نیروی خدایی را یافتیم. «در واپسین مرحله‌ی آفرینش» آرمیتی، دَتو، یعنی نماینده‌ی خدایی از سوی خرتوی اَهورمزداه می‌شود و داوری قطعی آزمایش آتش را فراگو خواهد کرد ($۴۳_{۶}$).

در وندیداد $۱۸_{۶}$ باز خرتو را به‌عنوان یک افزار خلسه یا اندامی برای پیوستن انسان با مسایل خدایی می‌بینیم. (نک. ص. ۱۹۴). در همه جاهای دیگر به‌نظر می‌رسد که این مفهوم در دوره‌های بعد رفته رفته رنگ فرهنگی به‌خود گرفته و به‌معنای دانایی و حکمت، نزدیک می‌شود. واژه‌ی ایرانی میانه‌ی خْرَتْ در ادبیات حکمتی از واژه‌ی عبری حُکْما چندان بسیار دور نیفتاده است.

۶ـ هَئوروتات و اَمِرتات Haurvatāt, Amĕrĕtāt، هئوروتات «تندرستی» و اَمِرتات «نمیرایی» در بسیاری از جاها ($۴۴_{۱۷و۱۸}$، $۴۵_{۵و۱۰}$، $۴۷_{۱}$، $۵۱_{۷}$) با همدیگر می‌آیند و از همین جهت دانسته می‌شود که این دو از مفاهیم و اصطلاحات تفکیک ناپذیری می‌باشند. در یسن $۳۳_{۹}$ این دو واژه همچون جفت پیکارگر یاد می‌شوند، که مینیوی اهورمزداه را به‌وسیله‌ی اَشَه افزایش می‌دهند. اینجا با یک نمونه‌یی سر و کار داریم که در گاهان بسیار کم دیده می‌شود، و درباره‌ی صورت‌های افسانه‌یی محض است. به‌جز اینجا همه جا هئوروتات و امرتات همان صفتی را دارند که دیگر خدایان گاهان: این خدایان غیرواقعی و مجرّدند و در نتیجه به‌صورت مجموعه‌یی هستند برای عواملی، که

برای وضعی که در نام آنها بیان شده، همکاری می‌کنند، یا شرایط اصلی این منظور را دارا هستند.

هئوروتات هرگز به‌تنهایی نمی‌آید؛ در یسن $۳۲_۵$ به‌جای آن، در پیوستگی با واژه‌ی اَمِرتات، واژه‌ی هوجیاتی «زندگی خوب» دیده می‌شود. امّا اَمِرتات به‌تنهایی در یسن $۴۸_۱$ می‌آید و آن هم در حالت مفعولی «اندری» است، و گویا معنای آن (در جهان نمیرایی)، (در جهان دیگر) است.

در یسن $۵۱_۷$ هئوروتات، امرتات همراه با آب و گیاهان می‌آیند. این جفت خدایان هئوروتات ـ امرتات دارای نزدیکترین پیوند درونی با چشمه‌های خوراک اصلی تیره است. «هر دو، یعنی هئوروتات و امرتات، از بهر خوراک رسانْدن هستند» ($۳۴_{۱۱}$). آب و گیاه در درجه‌ی نخست مقدماتی‌ترین شرایط زندگی برای چارپا هستند، ولی مستقیم و یا غیرمستقیم اینها برای مردم هم هستند.

ولی هئوروتات و امرتات سویه‌های دیگر هم دارند. این دو در متن‌ها در نزدیکترین پیوستگی با دو نیروی اوته‌یووتی و توِیشي utayūti, təvīšī به‌کار می‌روند و این بستگی نزدیک آنها از این راه برجستگی پیدا می‌کند که بیشتر به‌صورت یک ترکیب دیده می‌شوند. از آنجا که این دو مفهوم تا اندازه‌یی ناروشن هستند، به‌جا است همه ترکیب‌هایی که در آنها این دو دیده می‌شوند، تا آنجا که معادلی برای آنان احساس می‌شود، دقیق‌تر از پیش بررسی شود.

از یسن $۳۴_{۱۱}$ و $۵۱_۷$ چنین برمی‌آید که هئوروتات با اوته‌یوتی و امرتات با تویشی برابر می‌شوند، و این دوّمی غیرمستقیم با یسن $۴۵_۷$ تأیید می‌شود، چه در اینجا ترکیب اَمِرتاتی ـ اوته‌یوتا در حالت مفعولی «اندری» هستند: «در نمیرایی [و] در اوته‌یوتی». همسانی در یسن $۴۵_{۱۰}$ نسبت عکس دارد، ولی این در برابر مواد دیگر اهمیّتی ندارد.

از یسن $۴۳_۱$ همسانی‌هایی به‌دست می‌آوریم: اوته‌یوتی سرنوشتِ شکوه آسمانی (رای rāy) و تْوِیشي ـ زندگی وُهومنه (یعنی زندگی همیشگی) است. ریشه‌ی اوتَه‌یوتی روشن نیست. واژه‌یی که جانشین آن باشد در گاهان دیده نمی‌شود، و در متن‌های تازه‌تر این واژه وجود ندارد. ویسپرد $۱۸_۲$، که برداشته‌یی است از یسن $۴۵_۷$ می‌تواند رهنمونی باشد.' کاربرد «نمیرایی [و] اوته‌یوتی» در این مورد اخیر در ویسپرد «با خوشی همواره در

بُوَنده (=جاودانی)» اوشَه‌تات در واقع «بر کام و آرزو رفتن زندگی» توصیف می‌شود که به‌هر حال تقریباً افق معنوی اصطلاح کهن اوته‌یوتی را می‌پوشاند. پس می‌رسیم به‌معنای «قدرت و نیروی تن، خوشی حال تن؛ خوشی و توانگری» یا چیزی نزدیک به‌آن، و طبیعتاً عواملی هم که موجب این حالات و صفات می‌شوند.

ولی توِشی به‌عکس از نظر ریشه شناسی روشن است؛ معنی آن تقریباً «شکوفایی نیرو، پیدایش نیرو»[1] است. در یسن $۳۳_{۸}$ اوته‌یوتی همراه با هئوروتات و دْرَونَهْ draonah همراه با امرتات[2] می‌آید؛ پس اینجا دْرَونَهْ واژه‌یی است که جانشین واژه‌ی توِشی شده است. در یسن $۳۰_{۷}$ که یسن بسیار دشواری است[3]، اوته‌یوتی همراه با آنْمَنْ anman است که واژه‌ی جانشین دیگری برای توِشی است. دْرَوْنَهْ در کاربرد زبانی اوستایی تازه‌تر و جاهای دیگر تکّه‌ی قربانی یک حیوان و «بخشی از نیرو»ی آن حیوان است. واژه‌ی آنْمَنْ باید از نظر ریشه به‌معنای تنفّس باشد یا به‌معنای «دم فرو بردن» یا «بخار و دم». شاید پس از این اشاره کنم که مقصود معنای دوّم است.

هر گاه تمام این قراین با هم جمع شوند، می‌بینیم که توِشی نخست «برون آمدن و شکوفایی نیرو» است که سپس در مرحله‌ی دوّم با نمیرایی بستگی پیدا می‌کند، و در مرحله سوّم آن بخشی از نیروی چیزی است، و چهارم آن چیزی است که با دم زدن و تنفّس سر و کار دارد، گویا چیزی مانند بخار یا دم. کوتاه سخن یک «نیروی نمیرایی». در اوستای نو توِشی یک بخش از روان است که همراه با اوروَن، فرَوَشی و حسّ ادراک شمرده می‌شود.

هئوروتات و امرتات بارها همراه با جهان خدایان یاد می‌شوند. «سخن هئوروتات، اشه و امرتات» ($۳۱_{۶}$). «یگانگی همیشگی وهومنه با هئوروتات، و امرتات، با خشثره و اَشَه» ($۳۱_{۲۱}$) «باشد که مزداه اَهوره با خشثره و آرمیتی به‌ما هئوروتات و امرتات بخشند» ($۴۷_{۱}$). به‌ویژه شایان توجّه است ترکیب‌هایی که با وهومنه و آرمیتی می‌آیند. این ترکیب بدین‌گونه هم بیان می‌شود که اوته‌یوتی و توِشی نیز از آن دو پدیدار می‌شوند. یسن $۴۸_{۶}$ بسیار نتیجه‌بخش است: «او [یعنی آرمیتی] برای ما خانه‌ی خوب پدید آورد، او برای ما اوته‌یوتی را آفرید، آن دو که از سوی وهومنه پاک و منزّه (مقدّس) شده‌اند» $۳۴_{۱۱}$: «به‌یاری نیروی وهومنه، آرمیتی اوته‌یوتی - توِشی را رویاند. در یسن $۵۱_{۷}$ می‌آید:

به‌من بده، ای کسی که گاو را آفریدی: آب‌ها گیاه‌ها، امرتات - هئوروتات را به‌میانجی اثرگذارترین مَیْنیو، ای مزدا، تویشی اوته‌یوتی را به‌میانجی وهومنه هنگام داوری (آزمایش آتش).

در یسن ۴۳، هم مانند همین یسن پیشین که برجسته شده، تویشی همپایه‌ی (زندگی وهومنه) قرار گرفته است.

بدین‌گونه به‌نظر می‌رسد برای اینکه درباره‌ی حقیقت این دو خدای هئوروتات - امرتات بتوانیم داوری کنیم به‌اندازه‌ی کافی برای استدلال دارای نشانه‌ها و اشاراتی باشیم. والاترین وسایل هستی یک تیره، آب و گیاه است، و نماینده‌ی خوشی و رویش همان نیروی نمیرایی و خود نیروی نمیرایی هستند. هئوروتات و امرتات به‌حسب هستی خودشان تقریباً همان دو خدای آرمیتی و وهومنه هستند. رابطه‌ی میان این دو خدا بدان‌گونه که به‌نظر من می‌رسد، باید چنین باشد که هئوروَتات و اَمِرتاتْ اصولاً با آرمَیْتی و وُهومَنَه همپایه‌ی هم قرار می‌گیرند؛ واقعیّت‌هایی که در یک محفل با آرمَیْتی و وُهوَمَنَهْ شناخته شده بودند، در محفل دیگر با هئوروَتات و اَمِرتات شناخته می‌شدند. ولی هر دو محفل به‌نظر می‌رسد که در روزگاران بسیار پیش و بسیار زود در یکدیگر ادغام شده بودند و در نتیجه هر دو خدا به‌گونه‌یی به‌هم جوش خورده و هئوروتات - امرتات به‌ویژه از نظر مرتبه پایین‌تر از آرمیتی قرار گرفته بودند.



بستگی دوگانه‌ی فرد و جمع، آن‌گونه که ما به‌عنوان یک ویژگی برجسته نزد این موجودات خدایی دیدیم، طبیعی است که در درجه‌ی نخست بر پایه‌ی ناتوانی ابتدایی استوار است و باید آن را به‌یک جدایی قطعی میان فرد و گروه مربوط دانست. فرد تنها همچون عضو یک گروه موجودیّت دارد، بیرون از گروه، اصولاً هیچ‌گونه هستی انسانی وجود ندارد؛ فردیّت جدا مانده هنوز یک مفهوم ناشناخته است. ولی این رابطه‌ی دوگانه نسبت به‌فرد و جمع اینجا با یک رابطه‌ی دوگانه‌ی دیگری تکمیل می‌شود، یعنی هم نسبت به‌خداوند و هم نسبت به‌انسان، هم نسبت به‌جهان مینوی و هم نسبت به‌جهان خاکی - چنان‌که از این افق تنگ کودکانه به‌نظر می‌آید - و هم نسبت به زندگی فرد. نسبتی که یک فرد به‌گروه دارد، همان نسبت را انسان به‌وجود خدا دارد: او خدا و خدا

اوست و یا خدا روانی است در وجود انسان. در این اندیشه، که جهت آن کاملاً اجتماعی و یکسره و ابتدایی است، نخستین ریشه‌های آن چیزی که سپس در تاریخ اندیشه‌ها، آموزه‌ی جهان بزرگ و جهان کوچک را پرورش می‌دهد، قرار دارد: انسان در خود و در تن خود همه‌ی نیروهای کیهان را دارد و در آن شرکت می‌کند.

امّا از سوی دیگر این جهانِ اندیشه از مرز میان آنچه آسمان است و آنچه خاکی است به‌خوبی آگاه است. هستی دارای دو جنبه است، یک جنبه‌ی آسمانی و یک جنبه‌ی زمینی، یک جنبه‌ی روانی یا «جنبه‌ی مَنَهْ» و یک جنبه‌ی عادی یا استخوانی (نک. پیش از این ص. ۱۳۳). آنچه مربوط به‌زمین است یک همراه یا همزاد آسمانی دارد. کلید این سخن در گاهان برای این پنداشت صفتِ مَئِثَه (maēθa) است که تاکنون همه به‌اشتباه ناَمواژه دانسته و مَئِثا maēθā خوانده‌اند. بارتلمه صفت آن را «جُنبان و قابل تغییر» و نامواژه آن‌را گاهی به «لغزش، ناامنی» و گاهی «تاب خوردن (به‌این سو و آن سو تکان دادن) «لغزان، دگرگونی» (به‌معنای آن جهانی) دانسته است. این تعبیر را نمی‌توان همه جا به‌کار برد. اینجا باید سخن از اشتقاق ستاکی باشد که هم در زمینه‌ی ایرانی و هم هندی وجود دارد، همان ستاکی که واژه‌های "متقابلاً"، "عوض شونده"، "جفت جفت با هم یگانه شده"، "جفت" از آن ساخته شده‌اند[۱]. ناموازه‌ی مَئِثا بی‌گمان در یسن ۳۳۹ به‌معنای «جفت» است: «جفتِ هر دو جنگنده‌ی (هئوروتات و امرتات)»؛ تجزیه‌ی معمولی این مورد بی هیچ گفتگو نادرست است[۲]. در همه جاهای دیگر با صفت این واژه مَئِثَه سر و کار داریم. همه جا به‌معنای «(با کس دیگر) به‌گونه‌ی جفت پیوسته، سازنده‌ی پدیده‌ی همپایه برای چیزی که همزاد او یا همراه یا پاره‌ی مقابل او» است.

در یسن ۳۱۱۲ یک مثال عینی و واقعی برای عظمت زمینی و عظمت آسمانی می‌بینیم که رابطه‌ی آنها با همدیگر با واژه‌ی مَئِثَه بیان می‌شود. من سطر آخر این بند را به‌این‌گونه واشکافی و ترجمه می‌کنم: «آنجا، که آرمیتی خود با همراهش مَینیو رایزنی می‌کند، در حالی که به‌دنبال او روان است»[۳]. آرمَیتی که تیره‌ی زمینی است همسان آسمانیش مَینیو است که اینجا تنها وُهومَنه‌ی جسمیّت یافته است و تیره‌ی آسمانی است (درباره‌ی «رایزنی» پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت). این هر دو یک جفت را می‌سازند؛ پیش از این دیدیم، که آن دو در پیوستگی که بیشتر رنگ افسانه‌یی داشت

به‌عنوان دو فرزندِ یک پدر و در نتیجه همچون دو برادر و خواهر پنداشته می‌شوند. گنوستیک‌های مسیحی شاید می‌توانستند وضعی را که مَئِثه در اینجا بیان می‌کند با اصطلاح خودشان syzygie بازگو کنند*.

یسن بسیار دشوار ۳۰$_{۹}$، که درباره‌ی جهان دیگر است با این سخنان، که از نظر دستوری تا اندازه‌یی برای من روشن است، پایان می‌یابد: «تا مَنَهْ‌ها آنجا، که جفت مادین (همزاد مادینِ) چیستی است گرد هم آیند». این قطعه به‌نظر من می‌خواهد بگوید که مَنَهِ زمینی با چیستی به‌عنوان تصویر مقابل و برابر آسمانیش پیوسته هستند و در هنگام پرداختگی و کمال از این منه‌ها با برابرهای خود باید به‌هم پیوسته شوند. چیستی «نیروی بینایی» در سرودهای گاهانی در رابطه‌ی نزدیکی با مَنَهْ قرار گرفته است؛ از آن جمله چیستی به‌جای مَنَهْ در ترکیب‌های مَنَهْ گفتار ـ کردار به‌کار می‌رود (۴۴$_{۱۰}$، ۴۷$_{۲}$، ۵۱$_{۲۱}$). در یسن ۴۸$_{۱۱}$ سخن از چیستیِ وُهومَنَه است؛ در آنجا چیستی عطف بیان وُهومَنَه است. در ۴۶$_{۴}$ از کسی گفتگو است که «در راه چیستیِ نیکو رهسپر است»؛ این اصطلاح برابر می‌شود با «راه‌های وُهومَنَه» ۵۱$_{۱۶}$. به‌این نکته که چیستی با دَئِنا، روانِ نگرا، بستگی نزدیک دارد پیش از این اشاره شد؛ ولی پس از این خواهیم دید که چیستی هم یک «پرتوافکنی» خدایی است که با انسان در حالت خلسه برخورد می‌کند. به‌احتمال بسیار این همان چیستی است که پس از این در یسن ۳۰$_{۹}$ به‌عنوان مَئِثه یا همتای آسمانی مَنَهْ شناخته می‌شود.

مَئِثا به‌صورت اسم جمع خنثی به‌معنای «تصویر نخستین آسمانی» در یسن ۳۴$_{۶}$ دیده می‌شود: "هرگاه شما به‌راستی چنین هستید [که پیش از این گفته شده]، ای مزدا، اشه و وهومنه، پس به‌من برای نشانه (؟) این را بدهید: همه‌ی «مَئِثا»های این هستی"، یعنی همه‌ی تصویرهای نخستین این زندگی خاکی را. پیامبر خواستار و آرزومند است که به‌جهان آسمانی نظر افکند. از سوی دیگر در گاهان این باورداشت که نیکبختی آسمانی، آن چیزی است که «هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده است» کم نیست؛ این موضوع را پیامبر چنین بازگو می‌کند (۳۳$_{۱۳}$): یاریی، ای دورنگر؛ نشان بده چیزهایی که از آن شما است، که بدون برابر هستند؛ نشان بده، چیزهای شهریاری را، که بهره‌ی

* - syzygie هم یوغی، از یونانی sygos=یوغ: دوگانگی اصل نرین و مادین

نیکبختی منه را می‌سازند». واژه‌یی که من به «آنان که بدون برابر هستند» ترجمه کردم اَ-بیفْرَه a-bifra است که در اصل به‌معنای «چیزهای نَه دوگانه» است و «چیزهای نَه-دوگانه» احوال و اوضاع آسمانی هستند که برای آنان هیچ برابری در روی زمین یافت نمی‌شود.

این پنداشتِ مَیِنَه پیدا است که نزدیکترین پیوند را با اندیشه‌های ابتدایی همگانی دارد و به‌حسب آن هر چیزی یک «روان» یا یک همزاد و همراه روانی دارد، ولی آن همزاد را کسانی دارا خواهند شد که از گروه رهیافتگان باشند. موارد مشابه پرحاصلی نزد اقوام شمنی آسیای شمالی می‌توان یافت[1]. نزد پاره‌یی اقوام ارواح اشیاء «خانه سالار» نامیده می‌شوند. نزد تونگوزها نه‌تنها بسیاری از چیزهای طبیعی، مانند کوه‌ها، رودها، دریاها، درختان و جانوران، بلکه پیکره‌های آسمانی نیز «خانه سالار خود را» دارا می‌باشند، و بالاترین خدا یعنی بوگا Buga خانه سالار آسمان است. این پنداشت بی‌گفتگو در رَتوهای اوستای نوین بازدیده می‌شود. در سرودهای دینی ویسپِ رَتَوُ Vispē ratavō (فم: ویسپِرِدْ Vispered)، «همه ردان» چنین نیایش می‌شوند: «(مِینیَوَه‌های) آسمانی رتوهای گیتی (گَیَثَه)، رتوهایی که در آب، و زمین زندگی می‌کنند، پرواز می‌کنند، و بر روی دشت‌ها می‌خزند، در چراگاه می‌چرخند (۱،۱، ۲،۱)، یعنی ارواح نگهبان یا «خانه سالارانِ» موجودات آسمانی و زمینی، ماهی‌ها، خزندگان، مرغان، دد و دام. اهورمزداه رَتوی سراسرِ کیهان است، ولی در درجه‌ی نخست رتوی جهان آسمانی (۲۴، ۱۱۲۱ و جز آن)[1]. تیشْتْرِیَه، ستاره‌ی تیر، رتوی ستارگان است (یشت ۸۴۴). در سرودهای دینی سخن از «رتوی بلند» کم نیست؛ این آتش است، فرزند اهورمزداه (یسن ۲۲۴ و جاهای دیگر)، یک مظهر بسیار کهن برای سپنته مَینیو و وُهومنه. هئوروتات و امرتات هم رتو نامیده می‌شوند، همه‌ی پدیده‌های ممکن و دستگاه‌ها به‌عنوان «رتوهای اشه» نیایش می‌شوند. یعنی همچون روح نگهبانی پنداشته می‌شوند که به‌جهان نظم خدایی وابسته هستند و از سوی آن اداره می‌شوند؛ از آن جمله جشن‌های بزرگ سال هستند. اهورمزداه «رتوی اشه» است؛ سراسر جهان اشه‌ی خدایی، اهورمزداه را به‌عنوان روح نگهبان راهبر دارا است. زردشت رتوی جهان انسانی است؛ این چکیده‌ی تصوّرات پیغمبرانه در انجمن دینی زردشتی است.

این باورداشت آخری به‌روشنی خاستگاه گاهانی دارد: زردشت خود را یک رتو می‌داند (۳۱$_{۲}$، ۳۳$_{۱}$). ولی با اینهمه معنای واژه در گاهان چندان که در اوستای نوین روشن است روشن نیست. امّا آنچه به‌کلّی آشکار می‌نماید این است که رتو هم اینجا نشان دهنده‌ی یک نیروی روحی است، که به‌جهان خدایی وابسته است. در اینجا این مفهوم سخت با آزمایش آتش (یا سوگند با آتش) پیوستگی دارد، و نیروی خدایی را نشان می‌دهد که در آن گزینش صورت می‌گیرد. بدین‌گونه باید آرمیتی در ' واپسین مرحله‌ی آفرینش ' یعنی هنگام آزمایش، به‌عنوان رتو از سوی خرتوی اهورمزداه نتیجه‌ی داوری قطعی را صادر کند (۴۳$_{۶}$). در این قطعه، و بی‌گمان در یسن ۵۱$_{۱}$، آرمیتی به‌عنوان نماینده‌ی نیروی اثربخش خدایی در آزمایش آتش آشکار می‌شود. ولی مفهوم رَتو باز هم، یک درون مایه‌ی گسترده‌تری دارد. در گفتگویی که در (سرود گاهانی گاو)، یعنی یسن ۲۹، به‌میان می‌آید آفریننده‌ی گاو از اشه می‌پرسد: آیا تو رتویی برای گاو نداری؟ اینکه در اینجا مقصود یک موجود آسمانی است، از پادنهادی که در سخنان اهورمزداه است در بند ۶ به‌دست می‌آید: برای تو نه هیچ اَهو ahū هست و نه هیچ رَتو، بنا بر اشه؛ ترا آفریننده‌ی گاو برای چوپان آفریده است. واژه‌ی اَهو و صورت مادین آن اَهْوِی، به‌جز اینجا، در یسن ۳۲$_{۱۱}$ آنجا که سخن از خلسه و ربودگی است، به‌کار می‌رود؛ در اینجا ممکن است مقصود موجودات انسانی باشد، در این صورت تنها در حالت خلسه است، یعنی سرشار از ذات خداوندی، و این بسیار احتمال دارد که اَهوو در این مورد هم نخست به‌معنای هستی خدایی باشد. هنگامی که زردشت خود را رتو می‌نامد، بی‌گمان نظرش به‌آزمایش آتش است، زیرا در هر دو مورد، که این آزمایش روی می‌دهد موقعیّت آن روشن است؛ آنچه مشکوک به‌نظر می‌رسد این است که آیا زردشت یک اصطلاح و واژه‌ی عادی را برای داور آزمایش که نماینده‌ی خداوند است هنگام آزمایش آتش به‌کار می‌برد، یا آن که این عنوان را به‌مناسبت فرمان ویژه‌ی خداییش به‌مردم می‌دهد. انجمن او و پیروانش بنا بر یسن ۲۹$_{۶}$ هر دو عنوان، یعنی اَهو و رتو، را به‌او داده است (نک. بخش ۶).

***

در گفتارهای گذشته بارها به‌پدیده‌هایی برخوردیم که با قاطعیّت به‌پدیده‌های مربوط به‌خلسه در انجمن و گروه گاهانی اشاره می‌کند. از آن جمله بود مَینیوی آغازین نیکوی «خواب» یا «رؤیا». دئنا یا «روانِ‌نگرا» به‌راه‌پیمایی در راه نیکو آماده شده‌ی وُهومنه می‌پردازد، تا به‌پاداشی که برای مردم نیکونگر آماده شده، برسد، پاداشی که اهورمزداه ارزانی می‌دارد (۳۴$_{۱۳}$). پیامبر گروه پاسیاران خدایان را نیایش می‌کند، روان را «آزاد» و رها می‌کند و به‌خانه‌ی زندگی جاویدان روان است، به‌سوی شهریاری وُهومَنَهْ، به‌سوی راه‌های راستی که به‌اَشَه می‌انجامد، راه‌هایی که اهورمزداه بر سر آن راه‌ها در انتظار است (۳۳$_{۵}$). در اینجا این پرسش پیش می‌آید: آیا نوشته‌ها یک نمای روشن و درستی از این حالت خلسه به‌دست می‌دهند؟ آیا روشی در کار بوده است برای رسیدن به‌این حالت، آیا رفتار ویژه‌یی برای رسیدن به‌آن وجود داشته است؟ آیا ما می‌توانیم ردّپایی از فنّ خلسه را کشف کنیم؟

من یقین دارم که گاهان پر از اشاراتی از این دست است. و از این هم بیشتر، گمان می‌کنم که بتوانم ادّعا کنم که گاهان، حتّی در تمام جزئیات، از درک حالات خلسه به‌آشکارترین گونه برجسته و مشخّص هستند، درک حالاتی که گزینش واژگان گاهان، تمام ساختمان و جهان باورداشت آنها حالت خلسه را بازگو می‌کنند. در پشت نخستین نگاه به‌نحوه‌ی گفتار غیرواقعی و بی‌رنگ و کلّی، رفتارهای روشن و قطعی، موقعیّت‌های ویژه و شکل‌های سازمان آشکاری برای انجام عمل خلسه می‌درخشند.

بررسی در این باره را می‌توان به‌خوبی و به‌گونه‌ی شایسته‌یی بر گرد واژه‌ی مگَه maga ترتیب داد و تقسیم‌بندی کرد. این واژه در یسن ۲۹$_{۱۱}$، ۴۶$_{۱۴}$ (در این دو جا با صفت مَزْ- به‌معنای بزرگ آمده) ۵۱$_{۱۱و۱۶}$ و ۵۳$_{۷}$ به‌کار رفته، و گذشته از اینها صورت مَگَه‌وَنْ magavan صفت ساخته شده از آن ریشه در یسن ۳۳$_{۷}$، ۵۱$_{۱۵}$ دیده می‌شود. گِلدْنِر Geldner معنای این واژه را «دسته، دسته‌ی پنهانی» یعنی گروه رازآمیز دانسته، و این معنا را بارتلمه پذیرفته و در این باره یادآوری کرده است[1]: «این واژه یک اصطلاح فنّی است که معنای اصلی آن را نمی‌توان به‌دست آورد». بارتلمه از یک ریشه دانستنِ این واژه را با magha در هندی باستان، به‌معنای «بخشش، پاداش» maghavan «بخشنده» که «رهبران قربانی، روحانی و موبدان و خوانندگان را برای یک قربانی کرایه می‌کند و مزد به‌آنان

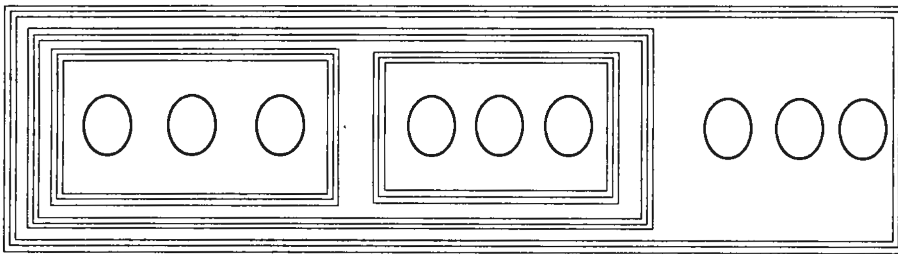
می‌پردازد»، رد می‌کند، و این یکی کردن ریشه‌ها همچنان طرفدارانی هم دارد[۱]. من یقین دارم که گزارش گلدنرو بارتلمه از معنای درست واژه چندان دور نیست، و یکی دانستن ریشه‌ی این واژه با ریشه‌ی magha هندی به‌بی‌راهه می‌کشد. ولی من نیز گمان می‌کنم موادّ اوستایی به‌ما تکیه‌گاه‌های بسیار زیاد می‌دهد تا خاستگاه این اصطلاح را تعیین کنیم و درون مایه‌ی دقیق آن را بدانیم.

تنها از نظر درست نویسی، مَغَه maγa در اوستای نوین با مَگَه در گاهان جدا می‌شود. مَغَه دستگاه و افزاری بوده است برای تعداد بسیاری از آیین‌های پادیابی (طهارت)، و هنوز هم به‌نام آیین بَرِشنوم barešnum از سوی پارسیان در بمبئی انجام می‌شود[۲]. این آیین‌ها به‌گونه‌ی گسترده در وندیداد گزارش شده است. این افزار عبارت است از یک محوطه‌یی که بر روی زمین توسط آیین مغانی محدود شده است، در درون آن تعداد معیّنی سوراخ در زمین کنده شده است؛ هم آن محوطه مغانی، و هم سوراخ‌های زمین، به‌نام مَغَه خوانده می‌شوند. پادیابی‌های بزرگ نیاز به‌جایی دارد که دارای نه سوراخ باشد. در آیین کوچکتر به‌سه سوراخ بسنده می‌کنند.

برای نمونه‌ی معمولی و متداول یک چنین مگه آیین‌هایی که در درون آن انجام می‌شود وندیداد ۹۱-۳۳ را برمی‌گزینیم، در اینجا گفتگو از این است که چگونه مردی را که از یک دیو نعش ناپاک شده، یعنی با یک نعش برخورد پیدا کرده است، پاک می‌کنند.

مردی که ناپاک شده باید به‌کسی مراجعه کند که گرونده‌ی اَشه است و نیایش‌های لازم را می‌داند، سخنان خدایی را پژوهش می‌کند، به‌آیین پادیابی دین مزدیسنی به‌خوبی آشناست. این مرد همه‌ی گیاهان روی زمین را به‌مساحت ۳۰ متر مربّع در جهات چهارگانه می‌چیند. این محلّ اجرای مراسم باید جایی باشد که از جاهای دیگر کمتر گیاه و آب داشته باشد، زمین تا آنجا که ممکن است پاک و خشک باشد و چارپایان کوچک و بزرگ، آتش (فرزند اَهورَمزداه) و مردی که بَرِسْمَنْ Barəsman[۳] را فراهم کرده است و مرد گرونده به‌اَشَه کمتر از راه این مراسم گذر می‌کنند، ۳۰ گام از آتش، ۳۰ گام از آب و ۳۰ گام از برسمن و ۳ گام از مرد گرونده به‌اَشَه دور باشد (وند. ۱۷-۱۵،۳؛ این مراسم و شرایط برای مراسم در جاهای دیگر هم ارزشمند است). اکنون روی این جایگاه شش سوراخ به‌فاصله‌ی یک گام از هم، به‌گودی دو انگشت در تابستان، و چهار انگشت در

زمستان می‌کَنَد. سپس سه سوراخ دیگر به‌همین‌گونه، با فاصله‌ی ۳ گام دورتر از شش سوراخِ نخست، می‌کَنَد. پس از این باید با یک قطعه فلزّ نوک تیز شیارهایی به‌فاصله‌ی سه گام از سوراخ درآورد؛ به‌این‌گونه محیط برونیِ مگه، و برونی‌ترین مرز مگه را به‌دست می‌آورند. سپس باید دوازده شیار بکَنند، به‌طوری که سه شیار (دو بار) سه سوراخ، سه شیار شش سوراخ و سه شیار نه سوراخ را دربر بگیرد. به‌این ترتیب ما در درون فضای برونی، چهار چهارگوش در یکدیگر قرار گرفته خواهیم داشت که هر کدام از این چهارگوش‌ها با سه شیار که در کنار هم هستند، محدود می‌شوند:



مَگه (اکنون برشنوم ـ گاه) بنا بر وندیداد.
بازسازی از ج. ج مُدی

سپس مرد ناپاک و موبد به‌این جایگاه درمی‌آیند. به‌گفته‌ی مُدی Modi این دو از سوی مغرب به‌مگه نزدیک می‌شوند و در حال برگزاری آیین به‌سوی مشرق رهسپار می‌شوند. در بیرون این جایگاه بسته، موبد سرود دینی را، که بیت سوّم یسن ۴۹٫۱۰ است، زمزمه می‌کند و مرد ناپاک آن را بازخوانی می‌کند. این سخنان نیروهای اهریمن را شکست می‌دهد، ولی هنوز کارِ رانده شدن او پایان نیافته است. موبد پیشاب گاو را در یک دیگ آهنی یا سربی می‌ریزد؛ اگر از سرب باشد موبد آن را با یک تکّه لوله‌یی که نُه گِرِه دارد استوار می‌کند. اکنون هر دو در دایره وارد می‌شوند و موبد نخست دست‌های خود را خوب می‌شوید. سپس شکار راستین اهریمن، که در تن مرد ناپاک خانه کرده

است، آغاز می‌شود. موبد پیشاب گاو را سه بار بر فرق او می‌ریزد. آنگاه اهریمن به بُنِ سوراخ‌های بینی پرواز می‌کند؛ موبد پیشاب را روی سوراخ‌های بینی می‌ریزد، و اهریمن از آنجا پرواز می‌کند به پسِ گردن؛ به‌پس گردن می‌ریزد و اهریمن به‌سوی بالای چهره پرواز می‌کند؛ به‌این سو پیشاب ریخته می‌شود و اهریمن پرواز می‌کند به‌قسمت گوش راست؛ به‌این اندام هم ریخته می‌شود، و اهریمن به‌سمت شانه‌ی راست پرواز می‌کند؛ به‌اینجا ریخته می‌شود، اهریمن به‌سوی شانه‌ی چپ پرواز می‌کند؛ و به‌این‌گونه اهریمن پیوسته پس رانده می‌شود تا سرانجام بر شست‌های چپ رانده می‌شود؛ «سپس (اگر به‌این انگشت پیشاب ریخته شده باشد) اهریمن به‌بیرون رانده می‌شود به‌سرزمین‌های شمال، به‌صورت مگس زشتی با زانوهای به‌جلو کشیده شده و پشت برآمده، با لکّه‌هایی که سراسر پیکر او را پوشانده است، و مانندهٔ زشت‌ترین خزندگان شده است» (۹۲۶).

این آیین راندن در کنار شش سوراخِ نخستین انجام می‌شود؛ در کنار هر یک از این سوراخ‌ها موبد سوگندی را فرامی‌خواند که دارای بخش‌های زیر است: ۱ـ یَتا اَهو وئیریوُ yaθā ahu vairiyō نک. بخش ۶؛ ۲ـ بند گاهانی ۴۶۷؛ ۳ـ بند گاهانی ۴۴۱۶، از بیت دوّم به‌بعد؛ ۴ـ عبارت‌های زیر:

ما را در برابر دشمن نگهداری کنید
ای مزدا و آرمیتیِ اثربخش
گم شو، ای دروگ دَئِوه‌یی!
گم شو، ای جوجه‌ی دَئِوه!
گم شو، ای پدیده‌ی دَئِوَه!
گم شو، ای زاده‌ی دَئِوه!
دور شو، ای دروگ!
نابود و گم شو ای دروگ، دور شو، ای دروگ!
به سوی شمال گم شو،
نباید که چیزی را تباه کنی
هستی‌های زنده‌ی استومند اشه‌یی را.

اکنون کار مرد ناپاک شده از اهریمن پایان یافته است. وی به‌سوی مشرق مَگه می‌رود، یعنی به‌سوی آن سه سوراخ که در بیرون قرار داشت. این سوراخ‌ها از آب پر شده است. آن مرد تن خود را پانزده بار به‌خاک سوراخ‌ها می‌مالد و سپس خود را سه بار

در کنار هر سوراخی با آب پاک می‌کند. پس از این تن او با چوب صندل یا صمغ یا عود یا انار یا یک گیاه خوشبوی دیگر دود داده می‌شود، وی جامه‌های خود را می‌پوشد و به‌سوی خانه‌ی مردم روان می‌شود. آنجا سه روز باید جدا از مردم دیگر زندگی کند و با آتش و آب و خاک، چارپا (گاو)، گیاهان، مرد گرونده به‌اَشَه و زنِ گرونده‌ی به‌اشه نباید برخورد پیدا کند، پس از سه روز باید تن و جامه‌ی خود را در پیشاب گاو و آب بشوید، و پس از آن می‌تواند دوباره به‌زندگی عادی برگردد.

مگه همچنین جایگاه مقدّسی است، جایی است که ناپاکی با اجرای مراسمی بی‌آسیب می‌شود. هر گاه کسی مو و ناخن را گرفته باشد نباید ناخن‌ها یا موها را در شکاف‌ها و سوراخ‌های زمین بریزد، زیرا که زمین ناپاک می‌شود، بلکه باید مَگَه‌ی کوچکی انجام شود و کثافت‌ها را در آنجا بریزند، و این کار در هنگامی که سخنان گاهانی و سوگندی خوانده می‌شود، انجام گیرد (وندیداد ۱۷$_{۲}$ به‌بعد).

تاکنون نزد دانشمندان این یک اصل بدیهی شمرده می‌شد، که این مگه نباید با مگه‌یی که در گاهان است آمیخته شود. ولی به‌خوبی ممکن است پلی میان این دو برقرار شود. پیوند دهنده‌ی میان این دو آخرین گاهان، یعنی یسن ۵۳ است.

در این سرود گاهانی گویا اشاره به‌یک رسم زناشویی است. از آنجا که در بند سوّم از کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا Pouručistā یاد می‌شود عموماً به‌پیروی از سنّت چنین گمان می‌کنند[1] که این سرود را زردشت هنگام زناشویی کوچکترین دخترش با جاماسپَه Jāmāspa ایراد کرده است. این توجیه سازگار نیست و کشیده می‌شود به‌تعبیرهای دلخواه و زورکی. سر تا سر این سرود از نظر وزن شعری و زبان و سبک به‌گونه‌ی برجسته‌یی از دیگر سرودهای گاهانی جدا می‌شود. در بند نخست به‌روشنی سخن از زردشت است ـ که به نام خوانده می‌شود ـ گویی از آنِ نسل گذشته است. بند دوّم دارای سه نام است: ۱ـ کَوی ویشتاسپَه ۲ـ یکی از سپیتَمَه‌ها که از تبار زردشت است (زَرَثوشتری) ۳ـ فْرَشَه اوشتره؛ ممکن است که اینها به‌گونه‌یی زنده تصوّر شوند ولی تمام این بخش برداشتی است از یسن ۴۸$_{۱۲}$ و هر سه مرد را همچون سَئوشینت‌ها در دورنمایی از جهان پس از مرگ می‌گذارد. بنا بر برداشت معمول اکنون در بند سوّم روی سخن با پُئوروچیستا است. و این ناممکن است، زیرا این نام با همه‌ی

صفات مربوط به‌آن در حالت کُنایی قرار گرفته است و باید فاعل جمله باشد، و از آن گذشته او به‌عنوان «کوچکترین دختر زردشت» معرّفی می‌شود، چیزی که از زبان یک پدر، یا در حضور او، تا اندازه‌یی شگفت می‌نماید. این بند که هم از نظر واژه‌ها و هم از نظر دستوری دشوار است، باید چیزی از این دست معنا بدهد:

اورا، پئوروچیستا از خانواده هَئِچَت ـ اسپه، دختر سپیتَمَه، کوچکترین دختر از دخترهای زردشت، به‌تو داده است، تا پیوستگی و یگانگی وُهومَنَهْ، اَشَه و مزداه را یک بار دیگر تکرار کند (؟) اکنون برو به‌رایزنی با خرتویت، با نگرش خوب، اثربخش‌ترین کارهای آرمیتی را انجام ده!

مخاطب در بند ۴ پاسخ می‌دهد:

او را می‌خواهم برگزینم (دوست داشته باشم؟) باکوشش، که با او یک زن گرونده به‌اشه افتخاری بر پدر و شوی و چوپانان گرونده به‌اشه و آزاده را می‌گستراند... (دنباله‌ی این بند به‌علّت خرابی نومید کننده‌یی ترجمه‌پذیر نیست).

از این بندها من چنین نتیجه می‌گیرم که آخرین سرود گاهانی به‌راستی یک رسم زناشویی بسیار کهن زردشتی است، که در میان انجمن پدید آمده بود و در آن هنگام پیامبر و جمع یاری‌کنندگانش درگذشته بودند. بند نخست تصویر بنیادگذار و دین آور و شاگردان او را در یادها زنده می‌کند؛ بند دوّم به‌یاد می‌آورد امید انجمن را به‌جهان پس از مرگ. در بند سوّم روی سخن با عروس است، در صورتی که داماد به‌صورت سوّم شخص یاد می‌شود. پئوروچیستا، کوچکترین دختر زردشت اینجا نگاهبان زناشویی زردشتی است؛ او به‌اصطلاح pronuba (زنی که هنگام عروسی در کنار عروس نشسته است) در انجمن زردشتی است و شاید هم رفته رفته قیافه‌ی افسانه‌یی پیدا کرده است. او برای عروس، داماد فراهم می‌کند و در سایه‌ی نگاهبانی و رهبری او یگانگی و پیوستگی آن دو، تبدیل به‌یک رسم مقدّس زردشتی، یک عمل دینی زردشتی می‌شود.

پئوروچیستا به عروس، شوهرش (داماد) را داده است، تا از این راه داماد با عروس یگانه شدن وهومنه، اشه و مزداه را «یک بار دیگر انجام دهد» (در متن‌های نوتر به‌نظر می‌آید که این واژه به‌راستی به‌این معنا باشد). یگانه شدن با کی؟ پاسخ نباید با گمان و شک همراه باشد: با آرمیتی؛ زیرا آگاهی و هشداری که به‌عروس داده شده، آن هم دربردارنده‌ی همین خواستاری است که او در این حالت (اثرگذارترین کارهای آرمیتی) را انجام دهد. در همین جهت یسن ۳۲$_۲$ توجیه می‌شود (نک. ص. ۱۱۷). **یگانگی در**

زناشویی نموداری است برای تکرار یگانگی آرمیتی با نیروهای آسمانی، و این یگانگی آرمَیتی با آنها، به‌عنوان زناشویی گرفته می‌شود. این نکته که در اینجا از نیروهای آسمانی نخست مقصود وُهومنه است، پس از آنچه که در بخش پیش (ص. ۱۱ و بعد) آوردیم، نباید نیاز به‌روشنگری بیشتری داشته باشد. معنیِ اینکه آرمیتی و وهومنه خواهر و برادر هستند، در این محفل فرهنگی هم آن است که آن دو عروس و داماد هستند.

ولی در بندهای آینده آیین‌های زناشویی رنگ تند و روشنی پیدا می‌کند. پیشوای دین یا جادوگر سخن را چنین دنبال می‌کند.

۵ـ آموزش‌هایی را می‌خواهم فراگویم به‌دختران رسیده برای زناشویی، در حالی که من نیز با شما (شما جوانان) سخن می‌گویم[۱]. دریابید آنها را و به‌یاد داشته باشید آنها را با «حسّ نگرش» خود در کوشش برای هستی (اَهو ahu) وهومَنَه! هر یک از شما باید که در آن کوشد که از دیگران در اشه پیشی جوید، زیرا این اشه برای او پاداش نیک فراهم خواهد آورد.

٦ـ این به‌راستی است، ای مردان چنین است، ای زنان: سودی را که شما نزد پیوستگان به‌دروگ می‌نگرید، آن را رها کنید، (با اندیشیدن بدین گونه) [دستوری برای صحنه‌ی نمایش: من اکنون دروگ را می‌خوانم]: «خوراک بد دریافت خواهند کرد در میان فریادها؛ نیکبختی از پیش پیروان دروگ می‌گریزد، زیرا اینان نظم راست را کوچک و خوار می‌دارند - اینچنین تباه می‌کنید برای خودتان هستی منه را[۲].

۷ـ امّا برای شما باید پاداش از این مگه بیاید، تا زمانی که جفت‌گیری با تمام نیرو روی دهد[۳] [از این مگه] که مَیثیوی پیروان دروگ، اینجا و آنجا به‌زانو در آمده نابود شود [در زیر این ندا]: «اکنون از این مگه دور شوید، و شما را باید واپسین سخن «افسوس» باشد».

در دو بند آخر یعنی ۸ و ۹ نفرین‌های تند است بر پیروان دروگ.

چیزی در اینجا اصولاً مبهم و تاریک نیست. ما در کنار یک چنین مگه‌یی ایستاده‌ایم که از آنجا راندن اهریمن انجام می‌گیرد؛ ممکن است که مگه از گونه‌یی باشد که در وندیداد گزارش شده است. از اینجا عروس و داماد راهنمایی می‌شوند، در اینجا باید تصوّر کنیم که آیین زناشویی انجام می‌گرفته است. بند ۷ به‌نظر من از همه بهتر و ساده‌تر بدین‌گونه بازگویی باید شود که نوعروس و نوداماد نخستین عمل نزدیکی خود را در همین جایگاه مقدّس مگه انجام می‌داده‌اند، در حالی که اهریمنان را مگه از خود می‌راند. این باورداشت نزد همه‌ی مردم ابتدایی عموماً گسترش یافته است، که نخستین نزدیکی جفت تازه از سوی اهریمنان، که با افسون و جادو باید دور نگاه داشته شوند،

آشفته و تباه و در معرض تهدید قرار می‌گیرد. ولی مگه هم در وندیداد چنین جایگاهی است که به‌منظور راندن اهریمنان ساخته شده است. سخنانی که درباره‌ی تار و مار کردن اهریمنان در اینجا می‌آید، سخت یادآور سخنانی است که هنگام راندن اهریمنِ نعش در وندیداد می‌آید؛ تا جایی که برای نابود کردن هم، همان واژه‌ی نَسْ به‌کار می‌رود. «مزد مگه» یعنی مزدی، پاداشی که مگه برای انجام این آیین دریافت می‌کند، این است که یگانگی زناشویی از آن زمان با خوشبختی همراه خواهد بود[1].

به‌این ترتیب پرتو روشنی بر ویژگی‌های اصلی می‌درخشد. جفت تازه در یگانه شدن خود فقط یگانگی آرمیتی و وهومنه را تجدید می‌کنند، و این‌کار را ایشان در سرزمین پاکِ مگه انجام می‌دهند، زیرا که مَگَه جایگاه زناشویی آرمیتی و وهومنه است. اینجا آسمان و زمین، تیره‌ی آسمانی و تیره‌ی زمینی با هم برخورد می‌کنند. آثاری هم از باورداشت به‌یک پیوند زناشویی میان آرمیتی و وهومنه به‌چشم می‌خورد[2].

اکنون اگر بر سر سرودهای گاهانی کهن برویم به‌زودی می‌بینیم که مگه در پیوند بسیار نزدیکی با وُهومَنَه پدیدار می‌شود، و اینجا هم او با «مزد» بستگی پیدا می‌کند، و در پیرامون او واژه‌ی اورؤتَه دیده می‌شود که چنان‌که پیش از این دیدیم (ص ۶۷) نشان دهنده‌ی یاران آزمایش آتش است، و با توجّه به‌معنای اصلی‌اش خیلی خوب می‌تواند یک اصطلاح همگانی برای «همکاران اهل راز» (در واقع «برگزیده») باشد. از این رو همه‌گونه دلیل در دست است، تا در بازشکافی آن جاهایی که سخن از مگه رفته است، طبیعت و نقش مگه را که اکنون مشخّص شده، در نظر داشته باشیم. برای موشکافی بعدی درباره‌ی درون مایه‌ی باورداشت مگه، مهمّ است در نظر داشته باشیم که اصطلاحات چیستی و «رایزنی» میان آرمیتی و نیروهای آسمانی با هم، بر آن افزوده می‌شود.

در آن هنگام که زردشت کوی ویشتاسپَه و مردان بلند پایه‌ی او را به‌سوی خود کشیده بود، مگه نقش تعیین کننده‌یی به‌عهده داشت. درباره‌ی آن چنین می‌خوانیم، در یسن ۵۱:

۵۱،۱۱ کدام مرد، ای مزدا، «یار اهل راز (اورؤتَه) سپیتَمَه زردشت است؟ یا چه‌کسی با اشه رایزنی کرد (آ-فِرَش-)؟ یا چه‌کسی [رایزنی کرد]، آرمیتی اَثربخش چه‌کسی به‌هیجان درآورد، درست اندیشیده، پرتوافکنی بینایی‌اش (اَچیستا) را به‌سود مگه‌ی وهومنه؟

تمام این بند اشاره است به‌مگه‌ی وهومَنَهْ. یک «یار اهل راز» یا یک «برگزیده»، اورْوَثَه نیز به‌خاطر مگه است (۴۶$_{۱۴}$ پس از این می‌آید). چیستی چنان‌که دیدیم روشنایی و پرتوافکنی بینش (پرتو بینایی) است به‌ویژه بینش و بینایی که از راه نگرش دینی صورت می‌گیرد. انسان دارای چیستی است؛ سنجیده شود یسن ۴۴$_{۱۰}$، ۴۷$_{۲}$، ۵۱$_{۲۱}$. زمانواژه‌ی جمله را، که در اینجا در زمان گذشته‌ی بی‌مرز، میان تاش (A.Aor.Med.) (اَ-چیس-تا a-čis-tā[۱۸]) است، من کوشش کردم به «پرتو بینایی را به‌حرکت در آوردن» برگردانم. این کار از سوی انسان نزد مگه انجام می‌گرفت، و گفته می‌شود که این کار «برای مگه» به‌خاطر او انجام می‌شود، ظاهراً برای اینکه این پرتو روشنایی، که همه یکسان از آن دارند، برای مقاصد دیگر هم مثلاً مقاصد بد پخش می‌شود. «رایزنی» هم مربوط به‌همین مگه است. پس از این من به‌این نکته باز خواهم گشت، ولی همین جا یادآوری می‌کنم که آنکس که با آرمیتی رایزنی می‌کند، وهومَنَهْ است.

در بندهای آینده پیامبر پاسخ می‌دهد به‌پرسشی که از او شده است. «یار اهل راز»ش آن پسرک بی‌فرهنگ کَوِی نیست (بند ۱۲)، و نه کَرَپَن‌ها (بند ۱۴). همه‌ی اینها پایان دردناکی بر سر «پل چینوت» و ماندن در خانه‌ی دروغ خواهند داشت. سرنوشت‌های بهتر و نیکوتر به‌مردان مگه ارزانی شده است.

۵۱$_{۱۵}$ مزدی را که زردشت از پیش برای مردان مَگَه آماده می‌کند، اهورمزداه نخست [پیش از دیگران] در خانه‌ی سرود «گرُ دمانه» garō dmānē به‌آن مزد رسیده است. از این رو من خود را با نیروهای درمان بخش شما [اهورمزداه]، وُهومنه و اشه آراسته‌ام.

مقصود از جمله‌ی آخر چندان روشن نیست؛ معنای آن شاید چنین باشد: از آنجا که اهورمزداه از ازل در این مُزدِ خانه‌ی آسمانی خویش شرکت داشته است، از این رو من نیروهای درمان بخش او را برگزیده‌ام. مزدی که اینجا از آن سخن می‌رود چیزی نیست جز همان چیشْتی، که همچون نیروی خدایی آشکار می‌شود. این نکته از بند آینده روشن می‌شود، که پیامبر شمارش کسانی را آغاز می‌کند که «یاران اهل راز» او شدند و در نزد او سهمی دارند، مزدی که آن را از پیش برای مردان مگه آماده کرده است: کَوی ویشتاسْپَه، فْرَشَه اوشْتْرَه و جاماسْپَه.

۵۱$_{۱۶}$ کوی ویشتاسپه با زور مگه بر سر راه‌های وهومنه چیستی را به‌دست آورده است که مزداه اهوره‌ی اثربخش به‌وسیله‌ی اشه اندیشید (مَن-) پس باشد که ما را سرانجام به‌کام شود!

مگه مرکز نیروی خدایی است، جایی است که در آنجا راه‌های وهومنه است. به‌میانجی او کوی ویشتاسپه چیستی را، که اینجا از خود اهورمزداه بیرون آمده است، به‌دست آورده است. در جای دیگر به‌وهومنه نسبت داده می‌شود ($۴۸_{۱۱}$).

چیستی، یا پرتو بینایی، هم از انسان پدید می‌آید و هم از موجودات خدایی؛ این هر دو «پرتو» در دید دینی با هم برخورد می‌کنند و هر دو یکدیگر را در مگه قطع می‌کنند.

در یسن $۴۶_{۱۴}$ درباره‌ی ویشتاسپه می‌گوید:

زردشتا، کیست برای تو یک اوروَثه‌ی گرونده‌ی اَشه، برای مگه‌ی بزرگ؟ چه کسی آرزومند است که از آنان باشد؟ اینک، او، کوی ویشتاسپه...

اینجا اوروَثه یعنی برگزیده، برجسته، بسیار آشکار برای عضو محفلی است که گرد مگه گرد آمده است. به‌مناسبت موضوع شایسته است که یسن $۳۱_{۲۱}$ آورده شود:

از پرتوِ خودشکوهیِ فرو ریزانش، مزداه اهوره پایداری یگانگی (یگانگی همیشگی) وهومنه، با هئوروتات و امرتات را، با نیرو و اشه، برای کسی فراهم خواهد کرد، که برای او، به‌وسیله مَـینیو و کردارها، یک اوروَثه باشد.

پس یک اوروَثه یگانگی میان نیروهای آسمانی و نیروهای تیره‌ی زمینی (هئوروتات و امرتات) را درک خواهد کرد. واژه‌یی که اینجا برای «یگانگی» به‌کار رفته است، یعنی سَرْ sar، اصطلاحی گاهانی است برای یگانگی عرفانی (unio mystica). «از این رو من در راه یگانگی با وُهومنه تلاش می‌کنم» $۴۹_{۳}$. «به‌فرشه اوشتره شادی‌بخش‌ترین یگانگی با اشه را بده ـ این را از تو می‌خواهم ای مزداه اهوره ـ و به‌من [یگانگی] که [تو می‌دهی] در شهریاری نیروی خوب» $۴۹_{۸}$. در بند $۴۹_{۹}$ سپس چنین می‌آید که آن نیکومنش، هیچ یگانگی [سَرْ]، با پیروان دروغ ندارد، «یگانگی و پیوند» نیروهای آسمانی و زمینی نخستین نمونه‌ی یک چنین یگانگی عرفانی است و از این رو با واژه‌ی سَرْ مشخّص می‌شود؛ همچنین است در موردی که پیش از این نقل شد ($۵۳_{۳}$). در یسن هپته‌هاتی ($۳۵_{۸}$) به‌نظر می‌رسد که این واژه اصطلاحی باشد برای انجمن یاران اهل راز. صفت «شادی‌بخش‌ترین» که برای واژه‌ی سَر در یسن $۴۹_{۸}$ آمده است، از همان واژه ساخته شده است که در یسن $۳۰_{۱}$ «نیکبختی آسمانی» را نشان می‌دهد (اوروازا urvāzā). می‌بینیم که بر گرد اوروَثه و مَگَه بسیاری باورداشت دور می‌زنند، که با مسایل خلسه پیوستگی پیدا می‌کنند.

چند موردی از جاهای مگه هنوز مانده‌اند $۳۳_{۷}$:

بیا به‌سوی من، با بهترین، ای مزدا. با اشه و وهومنه، با حضور آشکار خودت، تا بدین وسیله آنها سخن مرا بشوند! آشکارا در میان ما باشند نذرها (راتی rāti؟)ی درخشان، به‌همراهی نماز (نمه).

مردان مگه گرد هم آمده‌اند، و در سر آنها زردشت پدیدار می‌شود. او فرمان می‌دهد که در میان آنان «راتی»های روشن در میان نماز آشکار شوند. معنی اینکه آنها درخشان، چیثره، هستند این است که آنها روشنی خدایی را پخش می‌کنند. چه واقعیّتی را باید از واژه‌ی راتی مجسّم کرد، بسیار دشوار است که به‌آن پاسخ داد، هر چند این واژه در بسیاری از جاهای اوستا به‌کار می‌رود؛ در این تردیدی نیست که این واژه به‌چیزی مربوط می‌شود که طبیعت خدایی دارد یا با تقدیس، طبیعت خدایی پیدا کرده است. هشت جاسوس میثره نامشان در مهریشت بند ۴۵ راتَیُوْ rātayō است. این واژه به‌نظر می‌رسد که مفهوم «هدیه» یا «بخشش» به‌معنای مقدّس و دینی‌اش را داشته باشد. نظر به‌کمبود نقاط دلایل عینی، این واژه را در یسن $۳۳_{۷}$ به «تقدیس» ترجمه می‌کنم. من تا اندازه‌یی هم معتقدم که مقصود از این آمادگی روشن بینی حواس، روان‌های نگرش، برای هستی و سر سپردن حواس است. یک چنین روشنگری به‌هر حال یک تصویر بسیار خوبی از وضع موجود به‌دست می‌دهد. زردشت فرمان می‌دهد که از روشنی آسمانی حواس روشن شده یکسره باید در کارهای خدایی باشند. آنگاه زمینه آماده است برای جلوه‌ی آشکار خدایان در رؤیا؛ به‌میانجی نیروی آسمانی که آنان با خود همراه دارند زردشت می‌تواند به‌عالم شهود و الهام برسد، حالتی که در آن، زردشت در پیشگاه مردان مَگَه با سخنان مقدّس و الهام شده می‌تواند بشنواند.

وضع تقریباً همان است که در پایان سرود گاهانی گاو $۲۹_{۱۱}$ است و از یسن $۳۳_{۷}$ توضیح کامل آن به‌دست می‌آید.

کجا هستند اشه و وهومَنَهْ و خشثره؟ شما بی‌مَزگان، مزداه [و دیگران]، مرا برای مَگَه‌ی بزرگ، بخشایشگرانه بپذیرید تا از این راه شناخت به‌دست آورم! [مردان مگه می‌خوانند:] ای اهورَه! اکنون بیا به‌سوی ما! ما می‌خواهیم که تقدیس (بخشش) از شما دریافت کنیم (در واقع، بخشی از آیین تقدیس، راتی شما بشویم[1]).

اینجا هم در کنار مَگَه قرار داریم. رهبر، نیروهای خدایی را فرا می‌خواند و از آنان خواهشمند است که او را بخشایشگرانه بپذیرند و مردان مگه، اعلام آمادگی می‌کنند که

به‌دیدار آسمانی برسند.

پس آشکار است که مگه هم در کهنه‌ترین گاهان میدان یا جایگاه برخورد آسمان و زمین، میدان برخورد نیروهای آرمیتی و نیروهای خدایی آسمانی است، چنان‌که در یسن ۵۳ دیدیم. این هم روشن است که این برخورد با حالت خلسه سر و کار دارد، و این چیزی نیست جز یک اصطلاح و بیان افسانه‌یی برای حالت خلسه که روشنی خدایی انسان در آن حالت به‌روشنی خدایی خداوند برخورد می‌کند و در آن روشنی خدایان به‌سوی انسان با بخشش‌هایی از آسمان می‌آیند و به‌او معرفت می‌بخشند. در این‌هم نمی‌توان تردید کرد که مشاهده‌ی حالت خلسه، در پشت کاربرد «رایزنی» آرمَیتی با وهومنه نهفته است ـ ضمناً به‌جای آرمیتی بیشتر «من» یعنی پیامبر که فاعل و گوینده‌ی جمله است می‌آید. به‌این اصطلاح در یسن $۵۱_{۱۱}$ هنگامی که سخن از باورداشت مگه بود برخوردیم و این اصطلاح از جمله اصطلاحات معمولی‌تر گاهان است.

$۴۷_{۳}$ تویی پدر اثربخش مَیْنیو، که برای ما... گاو را آفرید و تو پدید آوردی برای رامَنْ چراگاه را، تا بدین وسیله او (آرمیتی) با وهومنه رایزنی کند[1].

این نکته که آرمیتی فاعل جمله‌ی آخر است به‌روشنی از قطعه $۵۱_{۱۱}$ (نک. ص. ۱۶۲) و $۳۱_{۱۲}$ به‌دست می‌آید:

[از روزهای آفرینش نخستین] دروغگو و راستگو، راه یافته (آگاه) و راه نیافته (ناآگاه) هر یک به‌فراخور دل خود و احساس خود، فریاد خویش برمی‌دارد، آنجا که آرمیتی با جفت همزاد خویش مَینیو رایزنی می‌کند، در حالی که به‌دنبال او روان است.

جایگاهی که آرمیتی با مینیو به‌رایزنی می‌نشیند، اکنون می‌توانیم بگوییم، مَگَه است. سنجیده شود یسن $۵۱_{۱۱}$. این بند می‌خواهد بگوید که از زمانی که در اندیشه نمی‌گنجد پیشگویان راستین و پیشگویان دروغین، مردم راه یافته و راه نیافته در مگه بودند.

$۴۵_{۶}$ من می‌خواهم فراگویم، ستایش گرانه به‌میانجی اشه، بزرگترین چیز در همه‌ی هستی، او را که به‌کار خوب درمی‌نگرد، آنها که اینجا هستند. به‌وسیله مینیوی اثربخش، باشد که مزداه اهورَه سخن مرا بشنود، او را که من می‌ستایم، هنگامی که من با وهومنه رایزنی می‌کردم. باشد که او به‌من از راه خرتوی خود بهترین را بیاموزد.

پیوستگی پیامبر با وهومنه، مشاهده و دیدار حالت خلسه‌اش در میان ستایش و

آفرین اهورمزداه انجام گرفته است. دید ژرف در خلسه و معنای آن را برای نگرنده، پرسش پیامبر در یسن ۴۴$_{۸}$ به‌ما می‌دهد:

این را از تو می‌پرسم، به‌من به‌راستی پاسخ بده ای اهوره: تا از این راه من آن خواب را به‌یاد داشته باشم، که تو به‌من نشان دادی ای مزداه و آن سخنان که من [دریافت کردم هنگامی که] با وهومنه رایزنی کردم، و تا اینکه من آن را دریابم، که به‌نظر اشه راست و شایسته است در هستی، - چگونه روان من شیفته خواهد شد با گروه «رسیدگان نیکو»[1].

گروه رسیدگان نیکو، وُهوآگْمَتَه، چیزی نیست جز توضیحی برای وُهومَنَهْ که به‌عنوان مجموعه‌یی از روان درگذشتگان (ص. ۱۳۳ و پس از آن). معنای پرسش پیامبر بسیار ساده است: روان من چگونه یگانگی با وهومنه را در خلسه به‌دست خواهد آورد، تا از این راه مقصود به‌دست آید؟ چه به‌خوبی ممکن است حالتی پیش آید که مرد خلسه‌گر، پس از بیداری هیچ یک از چیزهایی را که دیده بوده به‌یاد نیاورد؛ در آن صورت مقصود شخص حاصل نشده است. پیامبر حالت درست خلسه را می‌خواهد که در او یک خاطره‌ی روشن از خواب را به‌جا می‌گذارد، خاطره‌ی سخنانی که او شنیده بود و شناختی را که او دریافت کرده بود.

زمانواژه‌یی که در جمله‌ی آخر به‌کار رفته اورْوَگ -urvag، یعنی گشتن و رفتن، در یسن ۳۴$_{۱۳}$ هم اصطلاحی است برای گشتن و رفتنِ (سیر) روان به‌حالت خلسه. در یسن ۳۲$_{۱۲}$ اورواخش urvāxš به‌مناسبتی به‌کار می‌رود که بستگی پیدا می‌کند به‌جشن‌های وحشیانه‌ی آیین دشمنان. در اوستای نوین پاره‌یی واژه‌های ساخته شده از ماده‌ی اوروَگ -urvag دیده می‌شود؛ این موارد، به‌کار رفتن این واژه را برای بیان حالت خلسه تأیید می‌کند.

واژه‌ی اوروَگْ به‌معنای رفتن و گشتن سیر کردن بی‌گفتگو به‌مناسبت تصوّر راه‌های وهومنه در مرکز نیروی مگه است (۵۱$_{۱۶}$). به‌سخن دیگر، خود یک اصطلاح دیگر برای مَگَه است. در یشت ۴۴-۶ به‌نظر می‌رسد که این اصطلاح (به‌صورت تقریباً در هم و آشفته‌یی) مربوط به‌نوعی از مگه می‌شود که در وندیداد شرح آن داده شده باشد (با شیارهایی که در زمین کنده شده و مناسبتش با یک افسون و جادوی اهریمنان)، ولی آن قطعه، برای آنکه از آن نتیجه مطمئن‌تری بتوان گرفت، بسیار نارسا است.

بسیار طبیعی است که دئِنا همراه با اصطلاح خلسه‌یی اوروَگ در یسن ۳۴$_{۱۳}$ به‌کار

می‌رود. دئِنا یا «روانِ نگرا» به‌معنای ویژه‌ی آن، اندامی است برای خوابی که در حالت خلسه دیده می‌شود. در یسن $۴۳_{۱۰}$ دئنا به‌معنای رؤیایی است که بنا بر تمام قواعد هنری تدارک شده است. به‌جز این مورد دئِنا اصطلاحی برای نگریستن در حالت خلسه نیست؛ برای آن معنا همیشه اصطلاح چیستی به‌کار می‌رود. علّت این امر فقط این است که دَئِنا برای این‌کار تخصیص داده نشده است که تمام عواملی که مشترکاً یک رؤیا را می‌سازند، بیان کنند. علّت این امر چنان‌که دیدیم این بوده که در اینجا لازم بوده است که یک «پرتو» خدایی با یک پرتو سرزده از یک انسان برخورد می‌کردند. ولی دئنا مربوط می‌شود در درجه‌ی نخست به‌انسان، و من تردید دارم در اینکه اصولاً تا چه اندازه می‌توان دئنا را در مورد خدایان به‌کار برد. کاربردهای دیگر این واژه، به‌ویژه معنای جمعی آن «انجمن نگرندگان»، مطمئناً مانعی برای این مقصود بوده است. به‌عکس اصطلاح درست و اصلی برای آن چیستی است، که هم پرتوافکنی خدایی و هم انسانی را بیان می‌کند.

برای اینکه به‌توصیف رایزنی آرمیتی با وهومنه پایان دهیم، سخنی در اینجا درباره‌ی وضع پیروان دروگ به‌این بخش باید افزود. صفت همگانی اینان این است که «کوشش می‌کنند که در کمال سرکشی از پیروان اشه نباشند»، و هیچ‌گونه گرایش نشان نمی‌دهند که با وهومَنَهْ رایزنی کنند» ($۴۴_{۱۳}$). بِنْدْوَس بدآموز در این اندیشه نبود، که آرمیتی از آن او باشد، و با وهومنه رایزنی نکرد ($۴۹_{۲}$).

سرود گاهانی «شهود» یعنی ۴۳ دیدارِ وهومنه را با شیوه‌ی پر از رازی تعریف می‌کند: «هنگامی که [وجود خدایی] مرا با وهومنه دربر گرفت». سپس چنین می‌آید که هرکس به‌یگانگی با وهومنه رسیده باشد، او «انباز» وهومنه است، «انبازی» با او را دارد؛ واژه‌ی این اصطلاح از مادّه وَئِد vaēd «به‌دست آوردن» رسیدن ساخته شده است[1] ($۳۱_{۲۲}$، $۳۴_{۷}$، $۵۱_{۱۸}$، «انباز دَئِنا» $۵۱_{۱۹}$). به‌عنوان صفت برای آرمیتی و نیروهای او گاهی واژه‌ی بِرِخْذَه bərəxδa به‌کار می‌رود، و پس از آن غالباً وهومنه در حالت اضافه‌ی نسبی است. این واژه را به‌گمان من یکسره اشتباه فهمیده‌اند، که آن را با «خوش آمد»، ارجمند، گرامی، ترجمه کرده‌اند. بدون تردید از نظر معنا مربوط می‌شود به برگ bərəg که نامواژه است و به‌معنای «رسم و آیین»، «برکت و آفرین»، و باید «برکت داده شده، تقدیس شده»

تعبیر شود. آرمیتی برای ما نیروی تن و نیروی نمیرایی (اوته‌یوتی و تویشی) را آماده کرده، و هر دو «برکت داده شده (تقدیس شده)» از سوی وهومنه هستند[۱] (۴۸$_{۶}$). خود آرمیتی «تقدیس شده است به‌همراه نیرو» (۴۴$_{۷}$)؛ بدون تردید باید به‌دنبال آن این‌گونه اندیشید: از سوی وهومنه. در یسن ۳۴$_{۹}$ آرمیتی می‌گوید که او «برکت داده شده (تقدیس شده) است از سوی داننده‌ی تو، ای مزداه»؛ معلوم نیست که «داننده‌ی تو» توضیحی برای وهومنه است و یا اینکه باید به‌صورت جمعی فهمید یعنی به‌معنای «دیده‌بانان راه یافته‌ی تو».

اکنون اگر بررسی‌هایی را که تاکنون کرده‌ایم از نظر بگذرانیم، می‌بینیم که واقعیّت و معنای گسترده‌ی خلسه بی‌هیچ‌گونه ابهامی روشن شده، اصطلاحات این عمل مرتب شده‌اند و منظره‌ی یک انجمن پنهانی پیدا شده است. همچنین گام به‌گام به‌این مسئله معتقد شدیم که سراسر این باورداشت‌ها و واقعیّت‌ها بر گرد مگه دور می‌زنند، گرچه چیز قاطعی درباره‌ی طبیعت مگه هنوز نمی‌توان اظهار کرد. تاکنون چیزی دیده نشده است که مانع پذیرفتن این فرضیه باشد که مگه جایی است از این‌گونه و به‌آن مقصود که در وندیداد گزارش شده است، و چیزی هم در تأیید این فرضیه اظهار نشده است، زیرا آن قطعه‌ی خراب شده‌ی یشت ۴$_{۴-۶}$ یک پشتوانه‌ی بسیار سستی است. پس آنچه می‌تواند اینجا ارزشمند باشد این است که یک تصویر کلّی از جریان واقعه‌ی خلسه فراهم آوریم، بدان‌گونه که به‌یاری اشارات گاهانی و هم متن‌های تاریخ دین، آن را بتوان ساخت؛ و هنگامی که مگه را در این تصویر کلّی جا دادیم، می‌توانیم انتظار پشتوانه‌هایی برای این احتمال داشته باشیم که در جهت مخالف یا موافق چیزی بیابیم. پس اکنون به‌طور جدّی در برابر پرسش طرز کار یا چگونگی روش این خلسه قرار گرفته‌ایم.

آنچه که نخست به‌چشم می‌خورد، جایگاهی است که بسیار برجستگی دارد، جایگاهی که **سرود** در گاهان دارد. خود گاثا gāθa به‌معنای آواز است. خانه‌ی آسمانی گَرُو دمانه garō dəmāna است، و از اینجا در زمان ساسانیان واژه‌ی گَرُدْمان یعنی خانه‌ی آواز در دست است یا جایی که سرودهای ستایشی مردم به‌آنجا بالا می‌رود[۲]. سرودهای ستایشی خود را (وَهْمَه vahma) در خانه‌ی آواز بنهیم» (۴۵$_{۸}$).

در یسن ۳۴$_{۲}$ چنین می‌آید:

به‌وسیله‌ی مَنَه‌ی تو [ای مزداه] همه کارهای مَینیوی خوب و مرد اثربخش، که روانش را اَشَه بدرقه می‌کند، و کارهای جهان برتر از خاکی روایت شده است هنگام ستایش با آوازهای سرود دینی (گَرُبیش garōbīš) برای شما ای مزداه [و دیگران](1)

«مَینیوی خوب» و «مرد اثربخش» در اینجا به‌همان معنایی به‌کار رفته‌اند که جاهای دیگر وهومنه و آرمیتی به‌کار می‌رود. «کارها»یی که از آنها در اینجا سخن به‌میان آمده است، کارهای مقدّس دینی هستند، که به‌یگانگی و «رایزنی» مربوط می‌شوند، یا درست‌تر، همین یگانگی و این رایزنی که از آن سخن می‌رود. این کارها با میانجی مَنَه‌ی اهورمزداه در میان سرودهای شرکت‌کنندگان آیین پنهانی به‌سوی خانه‌ی آسمانی بالا رفته‌اند. اینجا باید یسن ۴۵۶ را که بیش از این یاد شد در نظر آوریم: «.... مزداه اهوره کسی که من او را ستایش کردم هنگامی که من با وهومنه رایزنی کردم» و در واقع «که در ستایش او من رایزنی کردم»).

به یسن ۲۸۴ هم باید به‌همین مناسبت توجّه شود: «من، که منش خود را بر آن داشته‌ام که روان من (اوروَن) آواز بخواند (گَیْرِه gairē) به‌همراهی وهومنه...». این واژه را همواره از ماده‌ی گَرْ gar به‌معنی «بیدار شدن» می‌گیرند و ترجمه می‌کنند به «که روانْ بیدار باشد» یا ـ و همین اشتباه است ـ «پاسدار و نگهبانِ روان بودن»(2). ولی همه‌ی این پنداشت‌ها یکسره با گاهان بیگانه است. ستاک «گَرْ» «بیدار بودن، بیدار کردن» حتی یک بار، نه در گاهان و نه در یسن هَپْتَهاتی، دیده نشد، و مصدر این ستاک با ستاکی از این‌گونه در همه‌ی زمینه‌های زبان‌های هندوایرانی دیده نمی‌شود. برای من جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که گَیْرِه از همان واژه‌ی گَرْ (آواز) گرفته شده است، و صورت اضافه‌ی آن در ترکیب گرودْمانه وجود دارد. هنگامی که، روان با وهومنه یگانه شده باشد، «آواز» نمایش زندگی واقعی روان است.

برای سرودهای مقدّس دینی، آوازها، ستایش‌ها، در گاهان شمار بسیاری اصطلاح فنّی داریم: یَسْنَه yasna، وَهْمَه vahma، سْتَوْتَه staota، ستوت stut، وَفو vafu، این دو واژه‌ی آخر ویژه‌ی گاهان هستند، بقیه در اوستای نوین هم عادی هستند، و همچنین زمانواژه‌یی که مربوط به‌واژه‌ی وَفو می‌شود. نمازی که گاو در یسن ۲۹۵ به‌اهورمزداه می‌برد، با واژه‌ی «وَفو» بیان می‌شود، زیرا در یسن ۲۹۶ می‌خوانیم که پاسخ از اهورمزداه دریافت کردند.

کسی که با ویانا vyānā «روان» یا درست‌تر «دم برآوردن»[۱] وَفوها را می‌شناسد. در یسن ۴۸،۹ پیامبر می‌گوید: «هرگاه شما مزداه با اشه، زورمندی بر آنکس، هر که هست، دارید که مرا به‌تباهی تهدید می‌کند» یعنی به‌این وسیله که خدایان نیروی خودشان را به‌کار برند و دشمن را نابود کنند. وَفو هم از وهومَنَه سر می‌زند. یک چنین اندیشه‌یی را در یسن ۳۰،۱ هم می‌یابیم، و این از نظر دستوری باید دقیق‌تر از آنچه تاکنون می‌شده تفسیر شود: باید بدین‌گونه ترجمه شود: «برای آنانکه در آرزوی این هستند، می‌خواهم چیزهایی را یاد کنم که شایسته هستند از مرد ره‌یافته به‌همین صفت، به‌یاد سپرده شوند: سرودهای ستایشی، که از سوی وهومَنَه به‌آواز بلند برای اهورمزداه آغاز می‌شود (سْتَوتَه staota) و ستایش‌های سپاسی که از سوی وهومنه برای اهورمزداه باید ترتیب داده شود (یِسنیا yesnyā)...»[۲]. در آوازهای دینی وهومنه است که سخن می‌گوید، سخنگو* $\varepsilon\nu\theta\varepsilon o\varsigma$ است، مَنَهِ بزرگ او را در تصرّف خود درآورده است و به‌وسیله‌ی او سخن می‌گوید.

بندهای ۹-۶ یسن ۵۰ که از زیباترین و پرارزش‌ترین سرودهای گاهانی هستند یک دید بسیار ژرفی درباره‌ی اهمیّت آواز مقدّس در این محفل و در باورداشت‌های وابسته به‌آن به‌ما می‌دهد.

۶- من، زردشت، همچون پیامبر راستین (ماثرن maθran)؟؟ و یاران اهل راز (اوروَثَه) در نماز آواز برمی‌آورم، ای مزداه - باشد که آفریننده‌ی خِرَتوی من به‌دستیاری وهومنه به‌من آموزه‌ی مقدّس (رازَنْ) را بیاموزد، چنان‌که آنها راه زبان من گردند.

۷- و برای آنکه ستایش پیروزی شما را به‌دست آورم، مزداه با اشه، می‌خواهم برای شما، پرسودان، چالاکان، پهناوران به‌میانجی وهومنه دوندگان زورمند ببندم، تا شما با آنها به‌اینجا بیایید؛ باشد که شما به‌یاری من آیید.

۸- با بیت‌هایی، که ایژا (=آرمیتی، تیره) می‌خواند به‌گرد شما (=خود را نزدیک می‌کنم) می‌گردم، ای مزداه. [و به‌شما دیگران] با دست‌های کشیده شده [به‌شما مزداه] با اشه، با نیایش مرد «سوزان»[۳] - به‌شما با نیروی مردی خوبِ وهومَنَه.

۹- ستایش‌کنان با این سرودها می‌خواهم به‌پیش شما درآیم، ای مزداه با اشه، هنگام کارهای وهومنه. هرگاه مرا رسد که با اندیشه‌ی نیک بهره‌ی نیکبختی خود را به‌دست آورم، باشد که من آن باشم، که [سرودهایی را] به‌جنبش درمی‌آورد که [دسته‌ی] نیک نگران به‌آواز بلند می‌خوانند.

* - entheos یونانی: خدا از اوست، خدا در او است، خدا از او سخن میگوید. اصطلاح دینی است.

اصطلاح واچیم‌بَرْ در بند ۶ که من «به‌آواز برآوردن» ترجمه می‌کنم و با معنای واژه‌ی واک «آهنگ» در آثار ادبی دینی سازگاری دارد، در یسن ۳۱$_{۱۲}$ هم می‌آید (ص. ۱۶۵)؛ آنجا سخن از کسانی است که در جایگاهی جمع می‌شوند، که «آرمیتی با همزاد خود مَینیو، رایزنی می‌کند». درباره‌ی رازَنْ نک. پیش از این ص. ۶۷؛ در اینجا گویا سخن از آموزه‌هایی است برای آواز مقدّسی که در آیین‌های ویژه‌یی انجام می‌شود (هم از این دست است گویا یسن ۳۴$_{۱۲}$). در بند ۷ سرودهای ستایشی با اسبان دونده‌ی تیز تک در هنگام مسابقه که برای جایزه می‌دوند، سنجیده شده است؛ این جایزه چنان‌که پیداست این بوده است که خدایان در جایگاهی حضور یابند که آوازه خوان هست. یکی از پیچ‌های خطّ مسابقه جای آوازه‌خوان است و پیچ‌های دیگر آسمان است که خدایان خانه دارند؛ اسبان دونده، سرودها، از زمین به‌سوی آسمان می‌دوند و از آنجا جایزه را که همان خدایانْ و نیکبختی آنان است برمی‌دارند. گزینش واژه‌ها اینجا، بی‌گمان ناخواسته نیست که از شیوه‌ی گفتار محفلی دیگر تأثیر پذیرفته است، نک. بخش ۶. بندهای ۸-۷ خواننده را لبریز از وجد و شوق نشان می‌دهد که دارد آواز دسته‌ی عرفانی را رهبری و تشویق می‌کند و به‌پیش می‌برد. «فرمانروایی کردن آزادانه به‌کام خود» (در واقع «توانا و چیره بودن») در بند ۹، اصطلاح گاهانی است برای آزادانه در اختیار داشتن نیروی آسمانی، آزاد بودن و برتر بودن از بندهای زمینی، که از آنِ پیامبری است که با خداوند یکی شده است (۳۱$_{۱۹}$، ۳۲$_{۱۵}$)؛ این عبارت را اهورمزداه هم می‌گوید (۴۳$_{۱}$). بند ۹ را می‌توان با یسن ۳۴$_{۶}$ سنجید، چه در این دو، کاربردهای همانند وجود دارد.

«کارهای وهومنه» در بند ۹ باید، همان‌گونه که در یسن ۳۴$_{۲}$ دیده می‌شود، کردارها و آیین‌های دینی مقصود باشد، که آواز رازآمیز را همراهی یا آماده می‌کنند. این وضع در قطعه‌ی دشوار یسن ۳۴$_{۱۵}$ هم به‌چشم می‌خورد:

> بگو به‌من، مزداه، بهترین آهنگ‌ها (سْرَوا srava؟؟) و کارها را، بگذار که به‌دستیاری وهومنه و اشه مزد (؟) سرود، ستایش شود[1]...

امّا این پایان کار نیست؛ می‌توانیم گامی پیشتر برویم و بگوییم که واژه‌ی «کار(ها) شَیئوثَنَه šyao-θana در گاهان همه جا بدون استثناء به‌کارهای دینی و ترتیب دادن کارهای مُغانی به‌جایگاه رازآمیز یا آزمایش آتش بستگی پیدا می‌کند؛ این نکته را که در مورد همه

نوشته‌های اوستایی درست است، در اینجا نمی‌توان نشان داد. این تنها معنایی است که اصطلاح «کارهای» وهومنه (یا هم‌معناهای آن) در بسیاری از موارد که در گاهان پیش می‌آید، می‌تواند داشته باشد، و این وضع، جایی هم که وهومنه نمی‌آید، همچنان به‌قوّت خود باقی است؛ یک مورد را مورد دیگر روشن می‌کند و همه با هم یک تصویر یگانه و متّحد به‌دست می‌دهند «با دست‌های به‌نیایش بلند شده برای [رسیدن] به‌این یاری، نخست خواهش می‌کنم ای مزداه و اَشه، [از شما] همه برای کارهای مینیوی اثربخش[1] تا از این راه من خرتوی وهومنه و روان گاو را خشنود سازم» ($۲۸_{۱}$). در یسن $۳۴_{۹}$ گفتگو از کسی است که «با کارهای بد خود آرمیتی اثربخش را که از سوی راه یافتگان تو تقدیس شده است، از خود می‌راند ای مزدا، زیرا که او انباز وهومَنَه نشده است»؛ در برابر آنان «آنکس که با خرتوی خوب آراسته شده است، آنکس که می‌داند، که آرمیتی اثربخش همچون همزادِ اَشَه‌ی آفریننده است» قرار گرفته است. این چنین کسی «گفت که او به‌کارهای وهومنه دست خواهد یافت.» $۳۴_{۱۰}$. چنین پیداست که اینجا سخن بر سر یگانگی است که در جشن آیین پنهانی میان آرمیتی و وهومنه روی داده است. در یسن $۳۴_{۱۴}$ «کارهای وهومنه» پابه‌پای «چیستی خوب شما ای اهوره [و دیگران]» قرار دارد. «آنان که به‌من [اهورمزداه] گوش فرادهند، به هئوروتات و امرتات، از راه انجام کارهای وهومنه، خواهند رسید» ($۴۵_{۵}$). «بهترین کار»، که گْرِهمَه و کَرَپَنْ‌ها با «فریادها» (سْرَوَه)ی خود به‌هنگام کشتار وحشیانه‌ی گاو می‌خواهند وادار کنند که گروندگان اشه را از آن باز دارند ($۳۲_{۱۲}$)، یا «کارهای راستین» که با آنها اهورمزداه خشنود خواهد شد ($۳۰_{۵}$)، بی‌گمان چیز دیگری نخواهد بود جز درست‌ترین کارها (که با آموزه‌های مقدّس بهتر از هر چیز سازگارند)، و پیامبر به‌عنوان رتو می‌خواهد آنها را انجام دهد ($۳۳_{۱}$) (همه‌ی این سرود نیایش است پیش از عمل آیین پنهانی). «کارهای وهومنه» که به‌میانجی آنها موجودات زنده گسترده و بالیده می‌شوند ($۴۳_{۶}$) باید همگی با کارهای آتش و وهومَنَهْ در نظر گرفته شوند؛ به‌وسیله‌ی آنها است که اشه برآورده می‌شود ($۴۶_{۷}$). در یسن ۵۱ باید در پاره‌یی جاها مقصود از «کارها»، کارهای آزمایش آتش باشد. نک. ص. ۱۴۴.

این توجیهی که من از «کارها» کرده‌ام، با توجّه به‌بسیاری از جاها که در کنار آنها

ترکیب «گفته شده»، «سخنان» که همان واژه‌ی اوخْذَه است آمده، ($۳۳_{۱۴}$، $۴۳_{۵}$، $۴۵_{۲و۸}$، $۵۱_{۳}$ و جاهای دیگر) کاملاً اطمینان بخش می‌شود. مقصود از این اصطلاح تنها آن سخنی است که در حالت خلسه دریافته شده و یا سخنی که در هنگام جشن آیین پنهانی گفته شده است، سخن پیشگویی که از وهومنه سرشار است، می‌گوید، و از این رو آن سخن، «سخن وهومنه» دانسته می‌شود، پیدا است سخنی که در مراسم گفته می‌شود نیز چنین است. «همین که من نخست از شما [خدایان] به‌سخنان راه یافته شدم» ($۴۳_{۱۱}$). «سخنانی که من [دریافت کردم، هنگامی که] با وُهومَنَهْ رایزنی می‌کردم ($۴۴_{۸}$). من به‌شما شکایت می‌کنم [به‌شما ای خدایان] با این سخنانِ مَیْنیویِ خود» ($۳۲_{۹}$). آنانکه در میان ایشان تو در یک خانه می‌آمیزی، مزداه اهورَه، آنان را با سخن وُهومَنَهْ مـی‌خوانـم» ($۴۶_{۱۴}$). ای مزداه به‌زردشت یاری‌های زورمند بده، با سخنان درست. ($۲۸_{۶}$).

به‌صورت دقیق‌تر این نظریه به‌این‌گونه توصیف می‌شود که کارها به‌آرْمَیْتی و سخنان به وُهومَنَهْ نسبت داده می‌شود. از آن جمله در مورد شگفت‌انگیز یسن $۴۷_{۲}$، که برای سرودهای گاهانی بی‌اندازه قابل فهم است.

این اثربخش‌ترین مَینیو بهترین کار را، باشد که او، مزداه، پدر اشه، واقعیّت بخشد با هم‌داستانی سخنانی که از زبان وهومنه است، با هم‌داستانی کارِ دست‌های آرمَیْتی، با هم‌داستانی این چیستیِ [=من][۱].

به‌همین مضمون است یسن $۵۱_{۳}$:

و گوش‌های شما [ای مردم] باشد که با هم آیند با آنان ـ اَهورَه، با (=و) اَشه ـ که با هم یکی می‌شوند با کارهای شما [و] با سخنانی از زبان وهومنه [به‌سخنانی] که نخستین آگاه کننده‌ی آن تو هستی ای مزداه[۲].

همچنین یسن $۴۴_{۶}$ نیز باید بررسی شود: «آرمیتی، اشه را با کارهایی نگهداری و پشتیبانی می‌کند؛ و یسن $۴۴_{۱۰}$ که سخن از نگریستن درست است «با کار آرمیتی که با سخنان یگانه شده است [و] چیستی من»؛ و سرانجام یسن $۴۸_{۵}$: «با کارهای چیستی خوب، باشد که تو ای آرمیتی برای انسان داد بگسترانی، چیزی که بهترین است برای باززایی».

«سخنانی از زبان وهومَنَهْ» یک بیان صریح و روشنی است برای گیرایی و کششی که از خداوند سر زده، چندان که پیامبر را بر جایگاه آیین راز برجسته می‌کند: زبان او دربست در فرمان وهومنه است، وهومنه از زبان او سخن می‌گوید. پیامبر خود خدا شده است، او یکی از کسانی است که «از روی گزینش آزاد خود برای سخنان راست زبان را در فرمان دارد» ($۳۱_{۱۹}$؛ نک. ص. ۱۷۱). به‌همین روال به‌اهوَرمزداه می‌گوید «بگو به‌من این را، مزداه، از زبان دهانت، بدان‌گونه که ما آن را بدانیم» ($۳۱_{۳}$»؛ و نیز: «بیاموز به‌من، مزداه اهوره از دهانت، با هم‌داستانی مَینیوی خودت، آگاه کنند که زندگی نخستین چگونه بود» ($۲۸_{۱۱}$). بدون هیچ‌گونه توصیف بیشتری، «زبان» در یسن $۴۵_{۱}$ دیده می‌شود و آنجا «زبان» چنان‌که من گمان می‌کنم، یک اصطلاح دقیقی است برای «زبان وهومَنَه» به‌معنای «سخنان فراگو شده از زبان وهومَنَهْ»؛ پس این «زبان» مربوط می‌شود به‌پیامبر که به‌وجد درآمده و مورد الهام واقع شده است: «آن (مردِ) آموزه‌ی بد، که به‌میانجی زبان تعیین می‌شود (داوری می‌شود)، بر پایه‌ی گزینش بدش پیرو دروگ می‌شود» (یعنی آنگاه که او در برابر گزینش[1] نیک و بد قرار گرفت). اصطلاح «راه زبان و اشه»[2] ($۵۱_{۱۳}$) هم‌معنای «راه‌های وهومنه» $۵۱_{۱۶}$ است.

به‌جای اوخْذَه در چند جا ($۳۱_{۱۱}$، $۴۸_{۱۲}$) همراه «کارها» واژه‌ی سِپنْگْهَه می‌آید. پیش از این دیدیم (ص. ۱۴۳) که مقصود از سِپنْگْهَه نتیجه‌ی آزمایش آتش خدایی است؛ به‌این مناسبت «کارها» بیانگر عملیات آزمایش آتش است.

در متن‌های اوستای نوین بیشتر برمی‌خوریم به‌گروه واژه‌های تکراری مَنَهْ ـ وَچَهْ ـ شْیَئُوثْنَه که آن را ما معمولاً اندیشه و گفتار و کردار ترجمه می‌کنیم. این واژه‌ها به‌همین صورت در یسن $۳۰_{۳}$ و $۴۷_{۱}$ و در ضمن به‌چند صورت جالب دیگر دیده می‌شود. در یسن $۳۴_{۱}$ به‌جای مَنَهْ واژه‌ی یَسْنَه (ستایش، سرود مقدّس) و در یسن $۵۱_{۲۱}$ مَنَه با چیستی «نیروی نگرش» جانشین شده است. این نشان می‌دهد که مَنَه هم در این ردیف مضمون و مفهوم مقدّس دارد، و بیانگر حرکت و تأثیر معنایی است که در جایگاه آیین راز انجام می‌گیرد و به‌صورت نگرش و آواز نشان داده می‌شود. همه‌ی ردیف «مَنَهْ، گفتار و کردار»، مربوط است به‌زبان آیین راز.

هنگامی هم که اینها به‌پیروان دروگ نسبت داده می‌شود باز هم همین حکم را دارد.

باز هم آنها هستند که کارهای رازآمیز را انجام می‌دهند ولی «کردار» آنان و «زبان‌های» آنان از سوی وهومنه راهنمایی نشده است، بلکه از سوی یک نیروی پلیدی که ویژه‌ی آنان است راهبری می‌شوند. در یسن ۴۹$_{۴}$ سخن از کسانی است «که با خْرَتوی بدِ خود تبهکاری را با زبان خودشان خواستارند، ناشبانان در میان شبانان». «به‌این هستیِ [زشت] (در جهان دیگر) حسّ بینش (دئِنای شما) با کارهای شخصی خودش شما را راهبری خواهد کرد، ای پیروان دروگ» (۳۱$_{۲۰}$). «داوری را (درباره‌ی کَرَپَن‌ها) بر پایه‌ی کارهای شخصی آنان و داوری آزمایشِ آتش به‌پایان رسانید[۱] (۵۱$_{۱۴}$). مَنَهِ پلید، سخن پلید، کردار پلید»(۳۲$_{۵}$). اصطلاح اوروَگْ ـ برای حالت خلسه و پیروان دْروگ هم به‌کار می‌رود. نک. پیش از این ص. ۱۶۶.

اینجا بایسته است، برای آنکه آگاهی از نظر تاریخ دین پیدا کنیم، دمی بررسی متن‌ها را کنار بگذاریم. بررسی‌هایی که تاکنون انجام دادیم آشکارا بر یک گروهه‌ی بزرگ باورداشت‌های دینی راهبری می‌کنند، که شکل‌های گوناگونی را نشان می‌دهد، از پدیده‌های بسیار ابتدایی نزد اقوام و جامعه‌های طبیعی تا اجتماعات و انجمن‌های رازآمیز پنهانی در دین‌های بلندپایه. نزد جامعه‌های ابتدایی این پدیده‌ها به‌صورت شمن‌پرستی و حالتِ از خود بیخود شدن مربوط به‌آن، و کارهای سحرانگیز دیده می‌شود. شمن‌پرستی در روزگار ما در میان ملّت‌ها و جامعه‌های فنلاندی و ترک و دیرینه آسیایی در شمال آسیا گسترده شده و از روزگاران کهن بومی این مرز و بوم است. این آیین در اصل از آنِ سرزمین قطبی است و تا روزگار ما با جدیّت بسیار از سوی لاپ‌ها و اسکیموها ورزیده شده است و در میان اینان هنوز هم نباید فراموش شده و از میان رفته باشد. این آیین همه جا نزد سرخ‌پوست‌های امریکا به‌ویژه در شمال، و از اینها گذشته پدیده‌هایی همپایه‌ی آن در بخش‌های دیگر جهان دیده می‌شود. چنان‌که دَگ ستروم‌بک Dag Strombäck در گفتار تیزبینانه و دگرگون‌ساز خود زیر عنوان Sejd. Textstudier i nordisk religionhistoria (Uppsala 1935) نشان داده است. از همین گروهه تاریخ دینی شمرده می‌شود جادوگر ایسلندی باستان، سِیْذْرْ Seiðr، که در اواخر روزگار پیش از مسیح و آغاز مسیحیت دیده شده است، ولی بی‌گمان روزگاری در سراسر بخش‌های شمالی گسترده بوده است. در روزگار باستان، به‌احتمال بسیار زیاد، پیشگویی دِلْفی هم بر همین

پایه بوده است. و سرانجام در نزد درویش‌های اسلامی ویژگی‌ها و رنگ‌های بسیار یافت می‌شود که ریشه‌ی شمن‌پرستانه‌ی ابتدایی آن را نشان می‌دهند و به‌هر صورت گنجانده شدنِ این دستگاه را در درون پیوستگی بزرگ پدیده‌هایی که در بالا به‌آن اشاره شد ضروری می‌سازند. بررسی دقیق و کامل درباره‌ی این گروهه، که از نظر تاریخ دین بسیار بزرگ است، پیداست که از چهارچوب این کار بیرون خواهد بود، امّا اشاره‌هایی به‌آن می‌توان کرد. از شمن‌پرستی یا آیین شمنی آغاز می‌کنیم، و در این کار خود را محدود می‌کنیم به‌آسیا و اروپا؛ کار من بر پایه‌ی کارهای شْتاد ستادلینگ Stadling نیوراتزه Nioradze و ا. رویترشولد E. Reuterskiöld است[1].

شَمَنْ شخصیّتی است که بر پایه‌ی نهادهای روانی و تمرین‌های مرتّب، دارای نیرویی می‌شود که خود را به‌خواب مصنوعی فرو می‌برد. در این حالتِ خواب، چنین می‌پندارند، که روانِ (آزاد) او می‌تواند با هر یک از بخش‌های کیهان برخورد کند، خواه آسمان باشد یا جهان مردگان یا جایگاه‌های بسیار دورافتاده‌ی زمین. پیش از آنکه او به‌این حالت درآید با وسایل گوناگونی: آهنگ روی طبل جادو به‌همراهی آواز، رقص و داروهای مکیّف، به‌حالت خلسه فرو می‌رود. شمن بیشتر در جایی که برای او درست کرده‌اند می‌نشیند و کمتر اتّفاق می‌افتد که گروهی از دستیاران در انجام مراسم نباشند. بیشتر به‌هنگام پرستش، شمن فن‌هایی به‌کار می‌برد. چشم‌بندی و افسون خوانی و کارهایی که در هنگام اجرای آن تردستی‌های خیره کننده انجام می‌دهد. از جمله ساز و برگ او یک دست جامه است با پیکره‌های نمادین، و این پیکره‌ها بر روی طبل هم کم نیست.

نیوراتزه[2] می‌گوید هدف از شمنی شدن یافتن پیوند مستقیم است با ارواح، تا نخست از این راه شمن به‌پرسش‌هایی که خواسته‌ی او و حاضران است، پاسخ دهد، و سپس برای اینکه او بتواند از ارواح یاری بخواهد، یا برای برآوردن شرایط ویژه‌یی آن را فرا خواند، و سوّم برای آنکه از این راه ارواح را فرمانبر خود کند. در بیشتر موارد، به‌هر حال امروز، اصولاً وظیفه‌ی شمن است که بیماران را درمان کند. چنین می‌پندارند که بیماری از این رو پدید آمده است که دیو در پیکر بیمار ریشه دوانده و جای گرفته است، یا از این‌رو است که روانِ «آزادِ» بیمار تصادفاً در چنگال روحی در بیرون گرفتار شده است.

شمن باید که این دیو را براند، یا روان ربوده شده را دوباره باز آرد.

این کار نزد چوکْچ‌ها[۱] (دیرینه آسیایی در جادّه بهرینگ) در محوطه‌ی درونی چادرهای سنگی به‌هنگام شب و در تاریکی انجام می‌شود. شَمَن بر روی یک پوست می‌نشیند. گروهی همراه او نیست. بلکه یکی از افراد هنگام انجام کار نزد او ایستاده است. شمن جلسه را با سرود آغاز می‌کند، و در حالی که طبل او را همراهی می‌کند، می‌پردازد به‌افسون خوانی، و در این هنگام صدای جانوران و انسان را تقلید می‌کند. سرانجام وی به‌حالت خلسه می‌افتد، حالتی که از آواز و آهنگ طبل، و گهگاهی با زَهرِ گونه‌یی قارچ، پدید آمده است. بیشتر اوقات در مرحله‌ی خلسه باقی می‌ماند و چنین تصوّر می‌کنند، که گفتگو با ارواح در این مرحله صورت می‌گیرد. امّا ضمن این کار «فرو رفتن در خود» پدید می‌آید: شمن پس از حالت خلسه به‌خواب فرو می‌رود، پیکرش روی پوست تختی که افتاده می‌ماند، ولی روانش به‌جهان مردگان یا به‌آسمان پرواز می‌کند تا روانی را که گریخته است باز آرد. در پاره‌یی از موارد یک شکل نمایشی دیده شده است: گفتگویی میان شمن، ارواح و روانی که باید فراخوانده شود، انجام می‌شود.

نزد یوکَه گیرها[۲] (دیرینه آسیایی همسایه‌ی چوکْچ‌ها) شمن دسته‌یی همراه خود دارد. شمن نیایش می‌شود تا بیماران را درمان بخشد. در حالی که چهره‌اش به‌بیرون می‌نگرد در آستانه‌ی خانه به‌زمین می‌نشیند. آستانه‌ی خانه نزد بیشتر مردم ابتدایی جایگاه مقدّسی است، نشیمنگاه ارواح خانواده است. شمن کار خود را آغاز می‌کند: طبل می‌نوازد و با فریاد و سوت صدای جانوران را تقلید می‌کند. در میان طبل زدن‌های شدید شروع می‌کند به‌آواز و گرفتن ارواح درگذشتگان، ارواحی که نگاهبان او هستند. سر خود را از در بیرون می‌کند و با نفس‌های بلند هوا را به‌درون می‌کشد و بدین ترتیب ارواح در او فرو می‌روند؛ سخنانی که او پس از این می‌گوید، دیگر سخنان او نیست، بلکه سخنان آن روح دمیده شده است، که از دهان او سخن می‌گوید. پس از چندی به‌حالت بیهوشی و خلسه می‌افتد و در این حالت روان او در جهان مردگان می‌گردد تا روان بیمار را که به‌آنجا رفته بوده است فرا خواند. پس از این دیگر شمن باید بیدار شود. و این بدین‌گونه انجام می‌گیرد که همراهان او را بلند می‌کنند، سه بار از سوی غرب به‌شرق می‌چرخانند و سه بار او را «دود می‌دهند.» آنگاه او دوباره به‌خود می‌آید و جلسه پایان

می‌یابد.

در نزد یاکوت‌ها[۱] شمن کار خود را با تنباکو آغاز می‌کند، و دود را فرو می‌دهد. یک پوست اسب جوان در چادر گسترده می‌شود، که ظاهراً باید جای شمن باشد. پس از مقدمات گوناگون که با این کار پایان می‌یابد که آتش چادر پس از قربانی کردن موی اسب خاموش می‌شود، شروع می‌کند به در آوردنِ صدای جانوران، سپس طبل را به‌دست می‌گیرد و با آن آهنگ‌های گوناگون می‌نوازد؛ سرانجام همراه طبل یک سرود دینی به‌منظور گرفتن ارواح خدمتگزارش در جهان ارواح، می‌خواند. هنگام جریان و ادامه‌ی این تشریفات شمن همه چیز را بی‌آنکه از پیش آماده کرده باشد و بدون درنگ، بنا بر آنچه که ارواح بر او فرو خوانده‌اند انجام می‌دهد. ارواح نگاهبان پس از درنگی کوتاه یا دراز حاضر می‌شوند و سپس رقص خلسه‌یی با ضرب‌های بلند و کوتاه آغاز می‌شود و در پایان سرودی آرام و سنگین همراه با نواختن طبل خوانده می‌شود. خواب مصنوعی در اینجا دیده نمی‌شود. مردم معتقدند که شمن در هنگام حالت خلسه که از نواختن طبل به‌او دست داده است، به‌جهان ارواح سفر می‌کند و در آنجا است که آنچه را آرزو کرده است درمی‌یابد. دسته یا گروهی که در اجرای این کارها باید با او همکاری کنند، در اینجا یاد نمی‌شود.

این رسم شمنی، به‌ویژه نزد تاتارهای آلتایی، گسترش بسیار پیدا کرده است[۲]. شمن در اینجا یک روحانی یا پیشوای دینی مجری مراسم قربانی است و هنگام جشن‌های قربانی مشترک، آیین شمنی از روی برنامه‌ی ویژه‌یی انجام می‌گیرد. گفتگو میان شمن و ارواح به‌گونه‌ی دقیق معیّن شده و دارای صورت نمایشی بسیار تکامل یافته‌یی است. هنگام برگزاری آیین قربانی چادر ویژه‌یی برپا می‌شود و در میان آن چادر درخت سپیدار سبز شده‌یی گذارده می‌شود. به‌تنه‌ی این درخت نُه خط یا پلّه، نماد نُه آسمان که شمن هنگام حالت خلسه باید به‌آنها سفر کند، کنده می‌شود. از یک اسب برای قربانی و کسی که آن اسب را برای سرور آسمان نُهم، اولگُن Ülgön همراهی کند، یاد می‌شود. پس از آنکه شمن جامه‌ی خود را به‌تن کرد، ارواح یاری دهنده را در طبل گرفتار می‌کند و می‌پردازد «به سفر آسمانی خود» و آن را با بالا رفتن از خط‌های نه‌گانه‌یی که بر تنه‌ی درخت کشیده شده بود نشان می‌دهد. مجسّم می‌کنند که وی بر روی اسبِ ناپیدا سوار

شده است؛ پس از اینکه این اسب خسته شد، شمن بر غازی،که وجود او را با صدایی که تماشاگران از خود درمی‌آورند اعلام می‌کنند، سوار می‌شود. شمن تمام این سفر را با حالت‌هایی که به‌قیافه‌ی خود می‌دهد و به‌صورت نمایشی طی می‌کند و پیش‌آمدها و سرگذشت‌ها و نگرش‌های خود را در هر یک از آسمان‌ها گزارش می‌دهد، در آسمان نهم سرانجام به اولگُن می‌رسد و از او می‌پرسد که آیا قربانی پسند خاطر او بود، و چیزهای گوناگون دستگیرش می‌شود. مثلاً درباره‌ی هوا، درباره‌ی محصول، شکار و امکاناتی که درباره‌ی آنها وجود دارد، همه‌ی اینها را او به‌صورت پیشگویی گزارش می‌دهد.

در مینوسینْسْک Minusinsk[1]، شمن باید به نُه دریای آتش و نه کوهستانی که به‌بلندی آسمان است سفر کند تا به‌سرزمینی برسد که روح کوه فرمانروایی می‌کند. سفر به‌سوی سالار جهان مردگان، اِرلیک خان، در آیین شمن‌های تاتار از اهمیّت ویژه‌یی برخوردار است. شمن سفر خود را از جایگاه شمن به‌گونه‌ی دلکشی شرح می‌دهد. راه به‌سوی جنوب می‌رود، از سرزمین آلتایی، از سرزمین چینی‌ها، از دشت زرد، «دشت سفید، و از کوه زرد» که بالا رفتن آن بسیار سخت است و در آنجا انبوه استخوان شمن‌هایی را می‌بیند که نتوانسته بودند از آنجا بگذرند، تا دهانه قیفی شکل زمین، سراشیبی به‌جهان مردگان. سفر به بخش‌ها و سرزمین‌های مختلف همراه آوازهای گوناگونی که سازگار با هر سرزمینی است می‌باشد، و دشواری‌های آن سرزمین‌ها باز با تغییرات چهره و شکل‌های ویژه بازگو می‌شود. شمن از روی «دهانه‌ی زمین» به‌پایین سرازیر می‌شود و به دریایی می‌رسد که بر روی آن یک موی اسب بسته‌اند. هیچ گنهکار نمی‌تواند از روی آن بگذرد، و در ته آن دریا شمن استخوان بسیاری از همکاران را می‌بیند که از نظر اخلاقی دارای شرایط لازم نبودند و از این رو به‌آنجا سرنگون و غرقه گشته‌اند. در آن سوی کناره برمی‌خورد به جایگاه کیفر گناهکاران، سرانجام به خانه‌ی اِرلیک خان می‌رسد. اینجا سگ‌ها و دربانان جلوی راه او را می‌گیرند. ولی او با دادن پیشکش‌هایی که پیش از این آماده شده بود، از آنها گذر می‌کند و سرانجام بار می‌یابد. ارلیک خان در آغاز بسیار نامهربان است ولی با وُدکایی که شمن همراه خود آورده است آرام می‌شود، پس از اینکه مست و سر حال شد، برکت خود را که وعده‌ی افزونی گله‌ها و باروری مادیان‌ها است،

بر او ارزانی می‌دارد. همه‌ی اینها را شمن با هیجان و جوشش بسیار انجام می‌دهد.

شمن در برگزاری کارهای خود تنها شاعر یا خواننده نیست. او شاعر تیره‌ی خود به‌معنای گسترده‌ی آن می‌باشد و افراد تیره‌ی خود را غالباً حتّی بیرون از کار اصلی واقعی خود ـ به‌ویژه در جشن‌های خانوادگی ـ با شعرها و آوازهایی از نوع حماسی و غزل و نمایش سرگرم و شاد می‌کند. بیهوده نبود که رومی‌ها شاعر را واتِس vates می‌نامیدند. شعر شمنی غالباً بسیار فنّی است. این شعر دارای زبان شعری هنرمندانه‌یی است، بسیار متنوّع و پیچیده با قالب شعری بسیار پیشرفته.

درباره‌ی این رسم شمنی نزد لاپّ Lappها نسبت به‌دیگران از راه یادداشت‌های سوئدی‌ها و از همه بیشتر نروژی‌ها از سده‌ی هفدهم و هجدهم(۱)، آگاهی‌های خوبی در دست داریم. شمن را که در اینجا نایْدِه Najde نامیده می‌شود، دسته‌یی که بیشترشان ظاهراً زنان هستند، احاطه کرده است (سه تا نامیده شده‌اند). ولی به‌نظر صحنه‌هایی پیش می‌آمده که همه‌ی گروه گرد آمده، با او همکاری می‌کرده‌اند. بهترین ساز او طبل بود و درختی با تصاویر نمادین بر روی آن که ساخت کیهان و چهره‌ی خدایان گوناگون را نشان می‌دادند. برای انجام عملیات نیاز به‌خانه‌ی ویژه‌یی است. اگر منظور درمان بیماری است که روان او، بنا بر باوری که دارند، به یابمه‌ایمو Jabmeaimo یا جهان مردگان رفته است، کار نایدِه این است که روان را از آنجا باز پس آرد. وی کار خود را با نوشیدن الکل (شراب تقطیر شده) آغاز می‌کند؛ در روزگاران پیش وی مایعی را به‌عنوان ماده مخدّر به‌کار می‌برد. سپس کارهای سخت ناهنجار گوناگونی، که او را به‌حالت خلسه‌یی می‌اندازد، انجام می‌دهد و می‌پردازد به‌نواختن طبلی که آن هم گویا به‌عنوان گونه‌یی پیشگویی برای جهت‌یابی در جهان ارواح به‌کار می‌برد. سپس آهنگ سحرانگیز خود یواویکا juöickā را می‌خواند و در این کار دسته‌ی زن‌های او با همه‌ی حاضران شرکت می‌کنند. پس از چندی وی به‌حالت خواب فرو می‌رود، پیکرش همچون مرده‌یی در روی زمین درازکشیده می‌افتد، در حالی که روان او به‌سوی یابمه‌ایمو پرواز و خواهش خود را عرضه می‌کند. هنگام انجام این کار همکاران و حاضران آواز می‌خوانند. در پایان باید او را از خواب بیدار کنند و دوباره او را به‌این جهان بیاورند. این کار به‌وسیله‌ی دوشیزه‌یی، نه چندان رسیده، از میان دسته‌ی همراهش اجرا می‌شود و برای این‌کار به‌او پولی هم

پرداخت می‌شود. این دوشیزه بالای سر نایْدِه «آواز می‌خواند» و «با فریاد و آواز کافرانه‌ی خود» (Kildal) او را از خواب بیدار می‌کند. نایْدِه برای انجام کار خود پاداش کلانی دریافت می‌کند.

از روی گزارش‌های پراکنده و سست درباره‌ی جادوگری (سَیْذْرْ seiðr) ایسلندی‌ها، ستروم بَکْ بر پایه‌ی پژوهش‌های شخصی خود و بیگانگان تصویر زیر را رسم کرده است. جادوگری را هم مردان و هم زنان انجام می‌دهند، ولی بیشتر زنان به‌این نام واوَس vQlvas خوانده می‌شوند. از جمله مهم‌ترین افزار جادوگری سَیْذهیالّر seiðhjallr است که چهارپایه‌ی چوبی بلندی است که جادوگر بر روی آن می‌نشیند. هدف این سیذهیالّر بی‌گمان این بوده است که جادوگر از جهان پیرامون خود و تأثیرات مزاحم دور بماند و از نیروهای پلید در امان باشد (Axel Olrik)[۱]. گرداگرد جادوگر را گروهی از یاوران رادّلیذ raddlið «گروه آوا» گرفته و دایره‌یی برگرد سیذهیالّر درست می‌کردند. وسیله‌ی رسیدن به‌حالت خلسه ظاهراً همان آواز بوده؛ اگر هم به‌جای آن چیزی مانند طبل اشاره شده باشد، قطعاً به‌گونه‌ی معمول و عادی نبوده است. برای آوازها اصطلاح گَلدْرَرْ galdrar به‌کار می‌رود و برای کارهایی که با جادوگری سر و کار دارد اصطلاح گِرْنینگِرْ gerninger می‌آید؛ در افسانه‌ی فریثیوف frithjof می‌آید که هر دو زن جادوگر هِیْذْرْ heiðr و هَم‌گْلَمه hamgláma از روی سیذهیالّر بالا می‌روند «meðgoldrum ok gerningum؟؟»[۲]. پس از اینکه از خواندن آواز زمانی گذشت، حالت بیهوشی و خلسه بر نشیننده‌ی روی سَیْذهیالّر روی می‌دهد، در این حالت، روان از تن رها می‌شود و به‌سرزمین‌های دیگر می‌رود تا آنچه را که غرض از برپا شدن جادوگری است، انجام دهد. به‌موازات این جریانات در متن‌ها مواردی یاد شده است که ارواح مردگان در یک جایگاه محدود احضار می‌شده‌اند. در افسانه‌ی فِرُاینگه Föröinga از چنین احضار ارواحی سخن رفته است که از سوی ثرندر Þrándr اجرا می‌شد و آن پس از این بود که او چهار نرده برگرد خود و نُه خط در تمام جهت‌ها کشیده بود. این کارها البته هیچ‌گونه بستگی با سیذر ندارد[۳].

پیشگویی دِلفی[۴] بنا بر روایات معمول زمان باستان بدین‌گونه انجام گرفته بود که زن راهبه‌ی آپولون یعنی پی‌تیا pythia در مقدّس‌ترین نقطه‌ی پرستشکده روی یک سه‌پایه بر روی شکافی روی زمین نشست که از آن شکاف بخارهای بیهوش کننده برمی‌خاست. با

این بخارها خدا در او حلول کرده بود و از زبان او سخن می‌گفت. ناگفته نماند که آگاهی‌ها و روایات درباره‌ی برگزاری این پیشگویی از دوره‌های بعد هستند و اوضاع و احوال اصلی را به‌دست نمی‌دهند. به‌نظر من ستروم بک به‌حق این فکر را ردّ می‌کند که سه پایه‌ی پی‌تیا دستگاهی بوده است مانند چهارپایه‌ی سیذهیالر که به‌این مقصود هم به‌کار می‌رفته است.

اگر من در اینجا به‌مناسبت موضوع اشاره به درویش‌های اسلامی می‌کنم تنها از نظر تمرین‌های خلسه‌یی آنها است و بس. از زمان‌های پیشین در اسلام صوفیان به‌این نکته پی برده بودند که خود را به‌یاری موسیقی و آواز به‌حالت خلسه درآورند؛ شکّی نیست که رقص هم از زمان‌های بسیار زود در این‌کار به‌کار گرفته شده است و دست کم در روزگارهای بعد رقص در پاره‌یی از فرقه‌ها نقش اساسی به‌عهده داشته است. این نکته روشن است که ما در اینجا با یک مرحله‌ی دینی یکسره دیگر و والاتر سر و کار داریم تا پدیده‌یی که تاکنون به‌بازگویی آن پرداختیم. هدف از حالت خلسه برای صوفیان رسیدن به‌وحدت، با «آن یکی»، به‌حقیقت و حق است. اما از یک سو صورت‌های عامیانه یا بهتر بگوییم تغییر شکل یافته‌یی از فرقه‌های صوفیه دیده می‌شود که به‌راستی در عمل چندان از شمن‌گری عادی تفاوت ندارد[۱]، از سوی دیگر به‌هر حال آیین درویشی در ترکیه از نظر ظاهر هم که شده در سده‌ی سیزدهم میلادی از شمن‌گری مغولی متأثر شده بود[۲]. و سرانجام تمام مراحل عملی خلسه‌ی صوفیه، با همه‌ی آن صورت و شکل ظریف و پرداخته که به‌خود گرفته است، یک پیوستگی آشکار با پدیده‌های خلسه‌ی ابتدایی‌تر در خود نگاهداشته است، چنان‌که بیشتر این پدیده‌ها با فرهنگ معنوی و ژرفای بی‌اندازه اندیشه‌مندانه سازگار می‌شوند. در مجلّه دانشیِ موسیقیِ سنجشی Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft شماره‌ی ۱ سال ۱۹۳۳، هـ. ریتّر H. Ritter آیین رقص‌های درویش‌های مولوی را، که دولت ترکیّه از سال ۱۹۲۵، مانند رقص‌های دیگر درویش‌ها ممنوع کرده بود، از خطر فراموشی رهاند. گذشته از افزار کارهای اصلی، موسیقی، آواز و رقص، از همه‌ی اینها مهم‌تر ترتیب صحنه‌ها و مرحله‌ها در اینجا جلب توجّه می‌کند. رقص، درست در یک دایره‌ی محدود با جایگاه‌های ویژه برای شرکت‌کنندگان اجرا می‌شد. جای پیشوا یا شیخ در سمت شرق است، او روی پوست

گوسفندی می‌نشیند و به‌این ترتیب جلوس او بر این پوست تخت اعلام مرحله‌ی نیایش است. همه‌ی تشریفات به‌گونه‌ی نمادین توجیه می‌شد؛ رقص نظریّه‌ی تجلّی و فیضان وحدت را نزد صوفیه نشان می‌داد: در نیم‌دایره‌ی نخست تجلّی خداوند تا به‌پایین به‌قلمرو جانوران و پایان یافتن آن به‌انسان، در نیم‌دایره‌ی دوّم، رستخیز انسان و بازگشت او به‌خداوند به‌عنوان «کامل»، یعنی انسانِ خدایی. چنین می‌نماید که همان‌گونه که ریتّر برجسته می‌کند این توجیه بعدی است، هر چند که پایه‌گذار فرقه‌ی مولوی یعنی جلال‌الدّین رومی بزرگ، آن را می‌شناخته است، ولی عنصر احساسی بدون تردید عنصر اصلی در این رقصِ مقدّس است؛ ولی همین دایره‌ی بسته و به‌ویژه جایگاه شیخ به‌نظر من بازتابی است از باورداشت‌های بسیار کهن از جایگاهی در زمین که از نیروهای پلید پاک شده و اختصاص به‌خداوند دارد، و در اینجاست که انسان در مستی خلسه از نیروهای خدایی می‌تواند فراگرفته و آکنده شود.

اکنون آماده شده‌ایم که به‌گاهان برگردیم. برجستگی اندیشه (مَنَهْ، اوروَنْ)، آواز الهام شده‌یی که وهومنه در آن، آهنگ خود را به‌گوش‌ها می‌رساند، «کارهای» مقدّس «رایزنی»، میان آرمیتی و وهومنه، یا میان پیامبر و وهومنه را مشخّص می‌کنند، خلاصه: جشن رازی که در آن رهبر و محفلش، «مردان مگه» را پیش از این از یکدیگر باز شناختیم. اکنون می‌توانیم این واقعیّت‌ها را به‌یاری همسان‌هایی در تاریخ دین روشن کنیم. نخست توضیح سر راستی برای آن جنبه‌یی که بررسی‌های علمی از چندی پیش توجّه‌ها را جلب کرده است به‌دست می‌آوریم یعنی: برای رنگ و گونگی گفتگویی که در پاره‌یی از قطعات گاهان دیده می‌شود. بدون تردید انسان اینجا و آنجا در گاهان بیش از یک صدا به‌گوشش می‌خورد؛ این تنها صدای رهبر، صدای پیامبر نیست، که به‌گوش می‌خورد. توضیح آن تنها یک چیز می‌تواند باشد: این گروه و دسته‌ی رهبر است، «مردان مگه» هستند که وارد می‌شوند و کار خود را انجام می‌دهند. اکنون از آنجا که سراسر این دسته از هستی خداوندی آکنده و مالامالند و هستی خداوندی از زبان الهام شدگان سخن می‌گوید، پس باید چنین انگاشت که سخنانی که گوینده‌ی آن نیروی خدایان فرض شده است، به‌راستی به‌وسیله‌ی یکی از پیوستگان به‌آن دسته، یا همه‌ی آن دسته، خوانده می‌شده است. بدون شک به‌نظر من چنین می‌آید که آن «سرود گاهانی گاو» یعنی یسن

۲۹ را باید سرودی دانست که جنبه‌ی نمایشی داشته است و در آن نقش‌های مختلف «روان گاو، اشه، اَهورمزداه» را اعضای مختلف آن دسته اجرا می‌کردند. و سرانجام این دسته را در بیت آخر می‌بینیم که همه‌ی اعضای آن نقشی اجرا می‌کنند (ص. ۱۶۵). قطعاً برای ما هرگز شدنی نخواهد بود که در هر یک از جزئیات درباره‌ی پرسش از چگونگی تقسیم‌بندی بخش‌های «گفتگویی» به‌پاسخ درستی برسیم، زیرا همه‌ی آن آیین‌های کهن درباره‌ی نقل و خواندن گاهان در انجمن و امّت زردشتی فراموش شده است، ولی این مسئله بی‌گمان شایسته‌ی این هست که با دیدهای تازه یک بار دیگر بررسی شود[۱].

باری، اکنون به‌جایی رسیده‌ایم که یک پاسخ تا اندازه‌یی دقیق به‌این پرسش بتوانیم بدهیم که مَگَه در محفل گاهانی باستان چه بود. بی‌گفتگو این مگه پیوستگی نزدیک با سرود راز دارد. در یک جا از گاهان زمانواژه‌ی مَنْگَ mang و مَگْ mag (آریایی magh *mangh-) دیده می‌شود که برای اصطلاح سرود راز به‌کار رفته است. آن، یسن ۴۵$_{۱۰}$ است. در بند ۱۰-۸ این سرود آن گروه و دسته پدیدار می‌شوند. پس از آنکه رهبر، پیامبر، در بندهای ۷-۱ گزارش داده است که در آن عالم خلسه چه دیده و چه شنیده است، و آن را با یک شهادت پایان می‌دهد که اهورمزداه «بزرگترین همه‌ی هستی‌ها»، آفریننده است، به‌وسیله‌ی نیروی خدایی، در بند ۸ یاران اهل راز به‌او پاسخ می‌دهند: «او را (یعنی اهورمزداه را) باید بکوشی برای ما اثربخش سازی از راه سرود نیایشیِ نِمَهْ (=ارمیتی)...»، سپس در بند ۹ می‌آید: «او را باید که برای ما بکوشی، همراه با وهومنه برای ما خشنود سازی...» و سرانجام در بند ۱۰:

او را باید که برای ما بکوشی (می‌مغژو mimaγžō) با سرود نیایشی (یسنَه yasna) آرمیتی، که بنوازی - او را که در «بخار» (آنِمنی anmə̄nī) سخن او را به‌عنوان مزداه اهوره شنیده‌اند. هنگامی که او با اشه و وهومنه در شهریاری خود هئوروتات و امرتات را آماده می‌کرد، آن [خدایان نامبرده] نیروی (اوته‌یوتی) طبیعی جسمانی و نیروی نمیرایی [تویشي] را می‌دادند تا از آن ما باشند.

با توجّه به‌این قطعه به‌نظر من جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که واژه‌ی مَگَّه (آر. *magha) از مادّه‌ی *magh -mangh* گرفته شده و معنای آن به‌طور دقیق «خواندن سرود مگه‌یی» است، و مَگَه اصولاً به‌معنای «سرود مگه» و یا به‌طور اسم جمع «گروه آوازخوان» است. و مگه اصطلاحی است برای گروهی از خلسه‌گران که بالاترین میانجی آنها برای رسیدن به‌این حالت خلسه و سرود بود. از سوی دیگر به‌نظر من به‌کلّی ناممکن می‌نماید، که معنایی را که در آثار

بعدی به‌خود گرفته ندیده گرفت. و این همان معنایی است که در سرود گاهانی زناشویی ۵۳ فرض می‌شود، یعنی معنای یک فضای مگه‌یی محدود بر روی زمین. این معنا به‌آسانی بیشتر با آنچه، که پیش از این گفته شد پیوستگی پیدا می‌کند. ما دیدیم که شمن هنگام اجرای عملیّات شمنی و جادوگر ایسلندی باستان، هنگام سِیْذْر یک جایگاه محدودی در اختیار دارند که در آن شرکت‌کنندگان در آن نمایش، از تأثیرات پلید در امان هستند؛ همچنین دیدیم که رقص درویش‌ها در میان یک دایره‌ی کاملاً بسته و محدود اجرا می‌شود، و شیخ مانند شمن روی پوست تختی که برای او گسترده‌اند می‌نشیند. مگه در درجه‌ی نخست به‌معنای «گروه خوانندگان» است، ولی در درجه‌ی دوّم جایگاه جدا شده و ویژه‌ی برگزاری آیین‌های دینی است که گروه خواننده در آنجا انجام وظیفه می‌کنند و به‌مقام خلسه می‌رسند[1]. در زمان‌های بعد پس از آنکه جشن راز به‌هم خورد و «گروه خواننده» از میان رفت (آگاهی بیشتر در بخش ۶) آنجایی که برای مگه محافظت می‌شد، به‌عنوان جایگاه راندن دیوان بر جای ماند.

برای آنکه اصطلاحات ایسلندی باستان را به‌کار ببریم، می‌گوییم مَگَه، هم رادِّلِد است و هم سیذهیالّر جز آنکه باید در نظر داشت که فضای مگه به‌تْرندرهایی، که با نرده و خط‌هایی برای جایگاه محدود شده، بیشتر مانندگی دارد تا داربست‌های چوبی سیذْرْ. در افسانه فریثهوف چنین می‌آید که زنان جادوگر در سیذهیالّر بالا می‌رفتند، meσ goldrum ok gerningum. این درست با اوخْذَه و شیئوثه‌ی گاهانی سازگار است. از ترتیب رهبر سرود و مردان مگه در جشن‌های راز طبیعی است که چیزی نمی‌دانیم. باید این جایگاه مقدّس را چنین انگاشت که همگی گروه شرکت کننده در آن جایگاه جا می‌گرفتند.

برمی‌گردیم به یسن 45_{10}. از اهورمزداه «در آنمن» شنیدیم که هم اوست که اوست. درباره‌ی این سخنان به‌طور ضمنی هنگام گفتگو از هئوروتات و امرتات سخن رفت ص. ۱۴۸. دانستیم که این واژه در اصل به‌معنای نَفَس، دم کشیدن است، که هم به‌معنای دم فرو بردن است و هم به‌معنای «بخار و مِه» می‌تواند باشد، و دیگر اینکه این واژه یک واژه‌ی جانشین است به‌جای توِشی که شکوفایی نیرویی است که به‌زمینه‌ی اَمِرتاتْ یا نمیرایی بستگی پیدا می‌کند. این واژه در اوستا بیرون از گاهان دیده نمی‌شود و برای سنّت ساسانی معنای آن ناشناخته بود. با این همه من مطمئنم که با بهره‌گیری از

نشان‌های مشخّص اوستایی و همانندهای آن در تاریخ ادیان درون مایه‌ی آن را می‌توانیم بشناسیم. در این واژه من مفهومی می‌بینم برای یک داروی مکیّفی که برای رسیدن به‌حالت خلسه به‌کار می‌رفته و از این رو برآنم که این واژه را باید «بخار و مه» ترجمه کرد.

خوشبختانه وضع ما در اینجا خوب است زیرا از یک مورد مشابه از همان زمینه‌ی ایران باستان می‌توانیم بهره‌گیری کنیم. هرُدوت از سکاها (۴، ۷۵) یا نوشته‌یی که او از آن سود جسته، نقل می‌کند که آنان شاهدانه راکه در نزد آنان بسیار می‌روید به‌گونه‌ی ویژه به‌کار می‌برند. وی می‌گوید آنها تخم‌های شاهدانه را روی سنگ‌های کاملاً داغ و سرخ شده می‌اندازند با این سنگ‌ها دود می‌کنند و بخاری از آنها برمی‌خیزد (ἀτμίδa πα εχεται) به‌اندازه شدید که هیچ گرمابه‌ی عرق آوری را با آن نمی‌توان سنجید. سکاها از این گرمابه‌ی عرق آور خوششان می‌آید و غریو شادی بلند برمی‌آورند (ώρονται). هردوت یا داستان‌گوی او یک توضیح خردپذیری در این باره می‌دهد، ولی مولی Meuli به‌تازگی با بهره‌گیری از مایه‌های فراوان مردم شناسی نشان داده است[1] که در پشت این سوزاندن شاهدانه یک سند شمنی نهفته است و شاهدانه را برای این به‌کار می‌برند که حالت خلسه را با فریادهای خلسه‌یی مربوط پدید آورند. اینجا یادآوری کوتاهی می‌کنم به‌اینکه حشیشی که در مشرق زمین به‌صورت گسترده کشیده می‌شود گونه‌یی شاهدانه است. امّا شاهدانه (bangha, baŋha) به‌راستی در اوستا هست. در گاهان نیست ولی در فرَوشی یشت، که فهرست بلندی از اعضای گروه نخستین زردشتی دارد، مردی با نام سازگار پئوروبَنگْهَه (Pouru. bangha) «دارنده‌ی بنگ بسیار» به‌چشم می‌خورد (یشت $۱۳_{۱۲۴}$). به‌عکس، به‌سراغ وندیداد زردشتی پسین که می‌رویم می‌بینیم که بنگ در اینجا اهریمنی شده است. از فرگرد $۱۵_{۱۴}$ چنین به‌دست می‌آید که این ماده برای انداختن جنین به‌کار گرفته می‌شده، و در $۱۹_{۴۱}$ با اهریمنی به‌نام کونْدَه kunda همراه است. در $۱۹_{۲۰}$ درباره‌ی اهورمزداه تأکید می‌شود که او اَخْوَفْنه ابَنگهَه است یعنی کسی است که نه خواب دارد (ص ۱۰۷) و نه بنگی است. اکنون هر گاه کسی در انجمن بنیادین صریحاً پئورو. بَنْگهَه نامیده شده باشد و فْرَوشیِ او با وجود این، مورد نیایش مانده، بدون تردید در نگارش وندیداد کشمکشی دانسته و آگاهانه بر ضدّ سنّت‌های کهن‌تر انجمن می‌توان احساس کرد. در این مرحله‌ی بعدی آن حالت خلسه‌ی کهن را کاری پلید دانسته‌اند؛

پابه‌پای محکوم شدن بنگ، خدای مادین خواب، بووشْیانْستا (Būšy stā)؟؟، به‌اهریمن خواب آلودگی (وند. ۱۱$_{۹}$، ۱۸$_{۱۶}$، و در قطعه‌ی یشت زردشتی نک. پیش از این ص. ۱۰۸) دگرگون می‌شود، در صورتی که خْوَفْنَه که در اصل رؤیا و خواب بود، همچنان نیایش می‌شده، بی‌گمان با تغییر معنا.

در یسن ۴۴$_{۲۰}$ سخن از جشن‌های وحشیانه‌یی است که تباه‌کنندگان زندگیِ شبانان، کرپن‌ها، اوسیج‌ها و کَوی‌ها در آن آیین قربانی گاو را ترتیب می‌دادند، و هشدار به‌کسانی است، که در انجمن با این‌کار پلید همداستانند «آنان که با خوشی می‌نگرند... به‌آنچه کَوی در آنْمَنْ می‌خروشید (اورودُیتا urudōyetā)»[1]. اینجا بی‌آنکه خواننده بخواهد، مقایسه با توصیف هردوت درباره‌ی فریادهای خلسه‌یی سکاها در میان بخار شاهدانه (بنگ)، ناگهان به‌خاطرش می‌خلد و ترجمه‌ی «در بخار (شاهدانه)» کاملاً بدون آنکه در جستجوی آن باشد به‌او پیشنهاد می‌شود. اینجا سخن از یک رسم پیروان دروگ است. ولی پیش از این دیدیم، که به‌آنان هم همان‌گونه حالت خلسه نسبت داده می‌شود که به‌گروندگان اشه، و برای حالت خلسه‌ی آنان همان اصطلاح‌ها به‌کار می‌روند که برای حالت شعف و وجد گروه نیکان. همان‌گونه که اصطلاح اوروَگْ تنها برای حالت خلسه‌ی خوب به‌کار نمی‌رود، زمانواژه‌ی رَئودْ raod هم تنها برای فریاد بد به‌کار نمی‌رود. در یسن ۲۹$_{۹}$ این اصطلاح برای فریاد ناامیدانه‌ی روان گاو آمده. زنی در انجمن بنیادین بسیار به‌جا اورودَیَنْتْ urudayant[2] نامیده می‌شده است (یشت ۱۳$_{۱۴۱}$)؛ و این یک زن فریاد کننده‌ی خلسه‌گر بود. شبیه همین مضمون باید نام اورودْو uruδu باشد، که مردی بوده است در انجمن بنیادین (یشت ۱۳$_{۱۱۲}$). پابه‌پای اهریمنی شدن خلسه در وندیداد، تنها یک کاربرد زمانواژه‌یی رَئود برای فریاد کردن دیوان وجود دارد.

پس ما باید واژه‌ی تِوِیشی، شکوفایی «آشکار شدن نیرو» را که در پیوستگی با اَمِرِتاتْ به‌کار می‌رود، نخست به‌معنای خلسه مجسّم کنیم که با دمیدن یک مادّه مخدّر به‌درون، پدید می‌آید و آدمی را با نمیرایی زندگی و خدایی می‌پیوندد. با توجّه به‌آنچه تاکنون گفته شد تِوِیشی هم مادّه مخدّر را دارد و هم «نیروی نمیرایی» را نشان می‌دهد. آنچه غالباً بررسی شده است نشان می‌دهد که ملّت‌هایی که باورداشتشان از روان و تمرین‌های حالت خلسه از این دست است که گاهان بیان می‌کند، فرق آشکار و دقیقی

میان رهایی و گریز روان از تن در حالت خلسه، و بیرون رفتن روان از تن به‌هنگام مرگ نمی‌گذارند. تنها اختلاف در این است که در دوّمی، یعنی در هنگام مرگ، دیگر روان به‌تن باز نمی‌گردد. در هنگام مرگ، روان، که در این زندگی برای لحظه‌یی برخوردار بوده، برای همیشه به‌جهان دیگر می‌پیوندد. ولی هیچ چیز بازدارنده از این نیست که روان دوباره به‌جهان باز گردد، و در پیکر دیگری، که به‌ویژه پیکر شمنِ توانایی است، جای گیرد. مرگ هیچ‌گونه پایان قطعی و هیچ مرز دقیقی نیست.

همین وضع را در گاهان می‌بینیم. بی‌اندازه دشوار است مواردی را نشان داد که در آنجاها بدون ابهام سخن از مرگ جسمانی رفته باشد، و آنجایی هم که گمان می‌کنیم در برابر چنین مواردی قرار گرفته‌ایم، می‌توان متن را به‌عنوان اصطلاحی برای درک حالت خلسه تعبیر کرد. اصطلاح «زور وهومنه» در یسن ۴۳$_{۴}$ بی‌گمان نخست چیزی نیست جز آن تکان پرقدرتی که تصرّف آوازه خوان به‌میانجی وهومنه در حالت خلسه همراهی می‌کند. ولی به‌نظر من به‌آشکاری احساس می‌شود که وضع، در یسن ۴۳$_{۴}$ مؤیّد این معنی است که مقصود مرگ جسمانی است؛ به‌هر حال مرگ جسمانی هم می‌تواند مورد نظر باشد.

به‌احتمال بسیار در این‌گونه قطعات مانند ۳۱$_{۲۰}$ رستگاری و نارستگاری، نیک فرجامی و بدفرجامی در جهان دیگر مقصود نظر است: هر که به‌پیروان اشه بپیوندد «سرانجام درخشش و فروغ دارایی» او خواهد شد، در صورتی که دئنای پیروان دروگ آنان را به‌یک هستی رهبری خواهد کرد که در آنجا تاریکی دیرپا، خوراک پلید و بدنامی قرار دارد. به‌نظر من تقریباً قطعی است که هر جا که از «بیرونی‌ترین»، از «آخرین پایان» (اَپمه apēma) سخن در میان است مقصود سرنوشت پس از مرگ است. (۴۴$_{۱۹}$، ۴۵$_{۳}$، ۴۸$_{۴}$، ۵۱$_{۱۴}$). به‌هر روی این موارد هیچ‌گونه درون‌مایه‌ی آن جهانی، چنان‌که عموماً پنداشته‌اند، ندارد. جهان دیگر نزد زردشت تصوّر دیگری را در پیش چشم می‌آورد، چنان‌که پس از این خواهد آمد. در این جاهای یاد شده تنها سخن از سرنوشت روان پس از مرگ فردی است.

خوب است آنچه گفته شد، هنگام گفتگو درباره‌ی «پل چینوَت» که در مرکز باورداشت‌های اوستایی درباره‌ی مرگ جای می‌گیرد، و در گاهان هم نقش مهمّی به‌عهده

دارد، در نظر داشته باشیم. اوستای نوین برای این معنا ترکیب چینوَت پرتو činvat-pərətu را به‌کار می‌برد ولی در گاهان دو بخش جدا هستند و بخش نخست آن در حالت تکین است: چینوَتو پرتو؛ این واژه را بارتلمه به «پل جدا کننده‌ی (داور و حَکَم) ترجمه می‌کند و گمان می‌کند که مفهوم آن بیشتر جنبه‌ی جهان دیگر دارد، و بنیاد آن در مسایل جهان پسین زردشتی است. ولی این تعبیر، هم از نظر زبان شناسی، و هم از نظر موضوع چندان خرسند کننده نیست. نخست اینکه چنان که به‌نظر می‌رسد، زمانواژه‌ی ساده‌ی چی či، که از آن واژه‌ی چینوَتْ ساخته شده است، نمی‌تواند اصطلاحی باشد برای «جدا کردن». در هندی باستان این ریشه به‌معنای چیدن، در طبقات روی هم ساختن، گرد آوردن، گیاهی را چیدن، است؛ در اوستای نوین به‌معنای گُزیدن، بـرگزیدن، است، هَمْ-چی (ham-či) روی هم چیدن، بر روی هم گذاشتن است. برای معنای «جدا کردن» هر دو زبان، ترکیب وی-چی vi-či را خـواسـتار است. از سـوی دیگـر نگـاهی بـر مـواد مـوجود زردشـتی کوچکترین پشتیبانی برای این نظریه، که پل چینوت در اصل مربوط به‌جهان پسین باشد، به‌دست نمی‌دهد. موارد کهن برای پل چینوت در اوستای نوین فرگرد ۱۹ وندیداد بند ۲۸ تا ۳۲ است. بخش‌هایی در این تکّه که بد روایت شده ناآشکار است، ولی بخش‌های اصلی بی‌هیچ رنجی از هم باز شناخته می‌شود و می‌تواند اشـاره‌های بسـیار کـوچک، توصیف را غالباً تکمیل کند، و آن هم به‌یاری شرح روانْ پس از مرگ، در قطعه‌ی مشهور هاذُخت نَسک. در این قطعه چنین می‌آید که روان آزاد (اورْوَنْ) سه روز و سه شب پس از مرگ بر بالین مرده خواهد ماند. این مرحله‌ی سه روز و سه شب، در ونـدیداد هـم در فرگرد ۱۹٫۲۸ یاد شده است. در اینجا این توصیف هنگام صبح پس از شب سوّم گنجانده شده است. در هاذُخت نسک توصیف بدین‌گونه دنبال می‌شود که روان گرونده‌ی به‌اشه در این بامداد در یک سبزه‌زار خوشبویی در مـی‌آید، کـه یک بـاد خـوش نـیمروزی از روبه‌رو بر او می‌وزد و پس از آن دئنای او در اندام یک دوشیزه‌ی زیبا به‌او برخورد می‌کند و گفتگویی، که پیش از این (ص. ۱۲۵) یاد شد، آغاز می‌شود. با سه گام روان به‌خانه‌ی آمرزیدگان به‌سوی روشنایی‌های بی‌پایان پرواز مـی‌کند. ولی در ونـدیداد ۱۹٫۲۹ چـنین می‌آید که: «او (=روان) بر راهی می‌آید که زروان آنرا ساخته (zrvan)، راهی است که هم برای پیروان اشه تعیین شده است و هم برای پیروان دروگ به‌سوی چینوت پرتو[1]، پلی که

مزدا ساخته است»؛ سپس آنجا از روان دربارهٔ شرکت او در جهان مادّی پرسش می‌شود. پس از آن (نک. بند ۳۰) آن دوشیزهٔ خوشبوی خوش اندام ـ نام دئِنا اینجا یاد نمی‌شود ـ با دو سگ می‌آید، و در این دو تا، یک پندار بسیار کهن آریایی از سرزمین مردگان را باز می‌شناسیم که در هند هم دیده شده است، و در آنجا دو سگ را به‌عنوان نگاهبانان حکومت یَمَه می‌پندارند. این دوشیزه از روی کوهستان هَرا۱ می‌آید و روان پیرو اشه را از روی پل چینوت به‌سوی «دیوار» (haētu، همان واژه‌یی است که در هندی setu، «پل، بند» شده است، که نشان دهندهٔ مرز جهان خدایان آسمان است، می‌برد (بند ۳۰). وهومنه از تخت برمی‌خیزد و به‌روان خوش آمد می‌گوید (بند ۳۱) و پس از آن این روان به‌پیشگاه اهورمزداه و امشاسپندان در گرُنمانه یا «خانهٔ آواز» در می‌آید.

ادبیّات پهلوی جزئیات این صحنه را به‌درازا باز می‌گوید. بخش دوّم کتاب مینُوکي خَرتْ به هاذُخت نَسکْ بسیار نزدیک می‌شود، ولی در توصیف خود از سفر آسمانی روان گروندهٔ اشه از پل چینوت چنین یاد می‌کند که آن پلی دراز است، و هر گاه روان گروندهٔ اشه از آن پل بخواهد گذر کند، به‌پهنای یک فرسنگ فراخ می‌شود. در بندهش بخش ۳۰ جای افسانه‌یی پل چینوت را می‌یابیم: در میان جهان، کوهستان چکاتِ دایتیک یا «کوهستان دادگاه، آنجا که خدای داوران رشن(و) (rašn(u) čakāt i dāitīk ترازوی خود را در دست دارد؛ در میان چَکاتِ دایتیک کوه هَرْبُرز (فن. البرز، ستا: harā bərəzaiti) قرار گرفته است، و در شمال در پای این کوه که زیر آن دوزخ قرار دارد، پایان پُل چینوت است، و آن سرِ دیگر پل در نوک این کوه است. پل چینوت در بالاترین نقطه به‌تیزی لبهٔ شمشیر باریک است. این بخش ضمناً شرح مفصّلی دارد از سرنوشت گروندگان اشه و روان بد پس از سه روز و سه شب بر بالین مرده، و برخورد با دوشیزه و گفتگو میان او و روان، و پس از آن، گذر از پل چینوت که باریکی آن برای روان پیرو اشه فراخ می‌شود، در صورتی که روان بد از این جای باریک به‌دوزخ فرو می‌افتد.

پس می‌بینیم که در این توصیفات، پل چینوت راهی است از زمین به‌سوی آسمان، و تنها هنگام سفر روان مرده به‌آسمان یا افتادن آن به‌دوزخ نقشی بر عهده دارد. در بخش بزرگ بندهش که مربوط به‌جهان پسین است، یعنی بخش ۳۴، پل چینوت تنها همچون صورت دوّم و غیراصلی خواندنِ واژه در نسخه هندی آن، در سخنان پایانی این بخش

دیده می‌شود. پس نقشی در پیش‌آمدهای جهان پسین ندارد، برعکس از سخنان پایانی بسیار روشن دانسته می‌شود که پل در دگرگونی کامل زمین نابود خواهد شد، زیرا از جمله‌ی همین دگرگونی‌ها است که باید همه‌ی درّه‌ها پر و همه‌ی کوه‌ها ـ و طبیعتاً با اینها چکات دایتیک و هربُرز و پل چینوت که به‌آن استوار شده بود ـ پست و هموار شوند. به‌عکس چیزی که بسیار مهم است این است که در رفتن به‌آسمان و دوزخ ودر معراج ارداویراف پل چینوت به‌کار انتقال به‌جهان دیگر می‌آید. « روانِ (=اوروَنْ) این ارداویراف از تن او به‌چکاتِ دایتیک و پل چینوت رفت. در روز هفتم دوباره برگشت و به‌تن او باز آمد» (ارداویراف نامه بخش ۳ بند ۲-۱). سپس چگونگی سفر خود را باز می‌گوید: پس از سه گام به‌پل چینوت می‌رسد (۴۷)، این پل فراخ می‌شود تا به‌اندازه‌ی درازای نُه نیزه می‌رسد، و او از روی پل می‌گذرد، سروش و آتور (=آتش) او را همراهی می‌کنند و مِهْرْ و رَشْنْ و باد خوش (وای، vayu) و خدایان دیگر که پیش از این با آنها هنگام بازگویی سفر آسمانی روان آشنا شده‌ایم، او را نگاهبانی می‌کنند (۴-۵۱)؛ سرانجام سروش و آتور او را به‌سوی دوزخ، زیر پل چینوت راهبری می‌کنند (۲-۵۳۱) پل چینوت راه انسان مرده و راه خلسه‌گر است.

اکنون ببینیم پیوند چینوَتو پِرتو با این داستان چیست. این اصطلاح سه جا در گاهان دیده می‌شود.

۴۶۱۰ ای مزداه اهوره مرد یا زنی، که برای من [در خلسه] آن را انجام دهند، که آن را بهترین هستی بدانی، یعنی خوشبختی برای اشه [و] نیرو به‌میانجی وهومنه و نیرویی که من به‌کار خواهم برد که شما را ستایش کنم ـ با همه‌ی اینان من از چینوتو پرتو گذر خواهم کرد.

۴۶۱۱ در پدیدار کردن نیرویشان کرپن‌ها و کوی‌ها آدمی را به‌درون خود کشیدند تا باکارهای بد هستی را تباه کنند. اینها [کرپن‌ها و کوی‌ها] که بر آنان روان (اوروَن)ها و دئناهای خودشان فریادها[1]، هنگامی که به‌آنجا برسند که چینوتو پرتو است، همه وقت مهمانانی در خانه دروگ باشند.

در اینکه در بخش نخست بیت ۱۰ درک حالت خلسه بازگویی شده است، تردیدی نیست، و مسافرت از روی چینوتو پرتو باید نزدیکترین پیوند را با این درک داشته باشد. در بند ۱۰ زردشت خود را رهبر روحانیِ دسته‌ی خود معرّفی می‌کند: او از چینوَتو پِرتو گذر خواهد کرد، در تلایه‌ی مگه‌یی زیر رهبری او خلسه را در وُهومَنَه درک کرده است و از او به‌حالت وجد و سرورِ آوازهای مقدّس افتاده است. ناله‌ی کرپن‌ها و کوی‌ها در برابر این

سرود آسمانی قرار می‌گیرد، هنگامی که اینان بر سر چینوتُ پـرتو مـی‌رسند و راه را گـم می‌کنند و به‌خانه‌ی دروگ می‌افتند. بند ۱۱ از یک مورد دیگر یعنی یسن ۳۲٫۱۳ که روی سخنش با گِرِهْمَه‌ی بدآموز است، روشن می‌شود:

بر پایه‌ی این نیرو گِرِهمه به‌خانه‌ی اچیسته مَنَهْ (=بدترین اندیشه) خواهد رسید، و همچنین آنان که همچون تباه‌کننده‌ی این هستی، ای مزداه، فغان خواهند کرد در آرزوی پیک پیامبر تو، کسی که آنان را باز خواهد داشت از اینکه اشه را ببینند.

دشمنان هم از نیرو سرشارند. از نیروی پلید و اهریمنی، و آنها هم خلسه‌گرند، امّا آنان به‌آماج خود که دیدن اشه است نمی‌رسند، بلکه در خانه‌ی اچیسته مَنَهْ می‌افـتند. پیامبر که آنان او را رانده بودند، اکنون او باز دارنده‌ی آنان است؛ و آنان از سر پشیمانی و نومیدی آه و ناله برمی‌آورند هنگامی که به‌مرحله‌ی قطعی خلسه‌ی خود رسـیده‌انـد و درمی‌یابند که راه به‌کجا پایان می‌یابد. همین‌گونه قطعه‌ی ۴۶٫۱۰-۱۱ باید فـهمیده شـود. نخست سخن در اینجا از سفر آسمانی روان است در حالت خلسه، که یکی در آن راه کامیاب می‌شود و دیگری شکست می‌خورد. چینوتو پرتو اینجا در درجـه‌ی نـخست راه خلسه است به‌آسمان، و پایان سخن در یسن ۴۶٫۱۱ «همواره مهمانانی در خانه‌ی دروگ»، می‌تواند اشاره‌یی به‌این معنا باشد که در این قطعه سخن از جدایی همیشگی از جهان خاکی در حالت مرگ است. اصولاً سرنوشت روان در جهان دیگر که برای جهان پسین زردشت رنگ اصلی دارد، کمتر دیده می‌شود؛ این سرود گاهانی چنان‌کـه پس از ایـن خواهیم دید، در واقع یک اصـطلاحی است بـیرون از اوضـاع و احـوال جـهان پسـین، به‌معنای واقعی آن در محفل زردشت. درست همین وضع را دارد سوّمین جایی که در گاهان چینوَتوُپرتو می‌آید یعنی یسن ۵۱٫۱۳، که بدبختانه چند اصطلاح زبانی در آن کـاملاً روشن نیستند:

از این رو دئنای پیروان دروگ واقعیّت راه راست را تباه می‌کند (؟) [=پیرو دروُگ]، که روانش در سر چینوَتُو پرتو هویدا می‌شود، چه آن روان به‌وسیله‌ی کارهای [بد] خود از راه اشه و زبان برگشته است[1].

درباره‌ی «زبان» پیش از این سخن رفت (ص. ۱۷۳) بدین مفهوم در اینجا از هـمه نزدیکتر توضیحی است برای وهومَنَهْ در وظیفه و کار او هنگامی که در حال خلسه به‌آن توجّه شود. در اینکه مقصود از «راه اشه و زبان» راه روان در سفر خلسه‌یی او به‌آسمان

است هیچ‌گونه تردیدی نیست و در پرتو این واقعیّت معنی اصطلاح همپایه‌ی آن یعنی چینوتوُ پرتو را می‌توان دانست. این بند دارای معنای جهان پسین‌ْنیست؛ واژه‌ی آکا ākā که من آن را «هویدا شده» ترجمه کرده‌ام و بارتلمه در آن یک مفهوم جهان پسین با معنای manifestatio, dilucidatio (آشکار ساختن، روشن ساختن) (یعنی به‌هنگام داوری بزرگ انجامین) می‌یابد؛ در گاهان (۴۸$_{۸}$، ۵۰$_{۲و۴}$، ۵۱$_{۱۳}$) هیچ وابستگی به‌پایان جهان ندارد، بلکه مربوط می‌شود به‌هویدا شدن امور واقعی، که هنگامی که روان در برابر جهان آسمانی قرار گرفته می‌شود، روی می‌دهد، در کاربرد زبانی بعدی این واژه به‌معنای هویدا به‌معنای همگانی آن است، و این قطعاً معنای اصلی واژه است. بندهای ۵۰$_{۱۳-۱۵}$ درآمد و آغازی است برای بند ۱۶ که در آن بازگویی می‌شود که چگونه ویشتاسپه حالت خلسه را درک کرد، چیزی که هیچ معنای جهان پسین به‌طور مستقیم ندارد.پس در گاهان چیزی نیست جز آنچه در آثار بعدی است: چینوتوُ پرتو راه روان است به‌آسمان در عالم خلسه و پس از مرگ. ولی ما در اینجا آشکارا می‌بینیم که ریشه‌ی اصلی پندار چینوتو پرتو در درک حالت خلسه است. چینوَتو پرتو موارد مشابه بسیار در باورداشت‌های جامعه‌های شمنی دارد؛ هر جا که سفر روان به‌جهان ارواح در عالم خلسه نقشی به‌عهده دارد، اعتقاد به‌یک راه یا یک جاده سفر روان کم و بیش روشن بیان می‌شود (نک. پیش از این به‌ویژه موادّی که درباره‌ی ملّت‌های ترک یاد شده است)، و همه جا این راهِ روان است پس از مرگ. بدین‌گونه ما کلیدی برای نام چینوَتوُ پرتو خود در دست داریم. واژه‌ی پِرتو Pərətu در اصل نیازی به‌اینکه معنای ویژه‌ی «پل» داشته باشد ندارد، یعنی معنایی که در بیشتر زبان‌های ایرانی داراست؛ از نظر ریشه شناسی می‌تواند «گذر به‌طور عمومی (از نقطه‌یی به‌نقطه‌ی دیگر)»، یا «جاده، گذرگاه، راه»، معنا بدهد. واژه‌ی چینوت (-činvat) با این شرایط باید از زمانواژه‌یی ساخته شده باشد که در هندی باستان (زمان کنونی ciketi یا cinoti) به‌معنای «نگاه را دوختن به...، به... متوجّه شدن» باشد. من در این واژه یا اصطلاح و نام‌گذاری یک خلسه‌گر را می‌بینم که به جهان آسمانی «نگاه دوخته» یا «متوجّه مقصد» شده است. پس چینوَتو پرتو معنایش گذر است (از این جهان به‌جهان دیگر) که (به‌جهان دیگر) رساننده، یا به‌سخن دیگر راه یا جایی که این کار روی می‌دهد، می‌باشد.

یک تأیید برجسته از این بازکاوی را وندیداد ۶-۱۸۵، که ترکیب چینوَت.پرتو، با معنا و کار و از نظر دستوری کاملاً چیز دیگر است، به‌دست ما می‌دهد. اینجا را که این ترکیب دیده می‌شود، بارتلمه از نظر دستوری بی‌ارزش دانسته و آن را کنار گذاشته، ولی کاملاً به‌ناحق؛ در حقیقت این قطعه کاملاً آشکار است. در بند ۵ از کسی گفتگو می‌شود که یک روحانی ناشایسته‌یی است (آثرَوَن āθravan): این آن کسی است، «که در سراسر شب می‌نشیند، بی‌آنکه خدایان را نیایش کند، بی‌آنکه نیایش‌های مقدّس را بخواند، بی‌آنکه به‌یاد سپرد، بی‌آنکه کارهای (دینی را) انجام دهد، بی‌آنکه خود یادگیری را بیاموزد، چندان که او کسی را که برای زندگی او تلاش می‌کند (چینوَتْ اوشْتانَه činvat uštāna)[1] سست و ناتوان می‌کند» و بند ۶ مرد دینی را به‌ما نشان می‌دهد، بدان‌گونه که او باید باشد: او آن کسی است که «در سرتاسر شب از خِردی که به‌جهان اشه‌یی وابسته است، نظرخواهی می‌کند، کسی که ***تنگی و اندوه را از میان می‌برد و فضای آزاد پدید می‌آورد،*** کسی که در تلاش گذر (یا راه آسمانی؛ چینوَت پرت) است، و زندگی نیکو می‌بخشد (هَوَنْهُوُدا havanhō.dā) کسی که به‌زندگی (اَهو ahu) رسیده است، به‌اشه می‌رسد، به‌بهترین، یعنی بهترین هستی (اَهو) می‌رسد». ما در اینجا درباره مفهوم‌های خلسه‌یی کهن را مانند «نظرخواهی، رایزنی کردن با...» و صفاتی که موصوف آنها، خْرَتو را دریافت می‌کند، می‌بینیم، که مارا بدون تردید به‌قلمرو درک حالت خلسه‌یی رهبری می‌کنند: گشاینده‌ی تنگی و سختی، پدید آورنده‌ی فضای آزاد به‌سوی اَهو، به‌سوی اشه، رساننده‌ی بهترین اَهو. در میان همین القاب چینوَتُ پرتو هم گنجانده می‌شود که همان اجزاء را دارا است که نام راه آسمان دارا است، ولی به‌صورت صفتی به‌کار می‌رود، این واژه در بند ۵ درست به‌موازات چینوَتْ اوشْتانَه قرار گرفته، یعنی در جهت اوشتانه‌ی او (روان زندگی) تلاش‌کنان در راه او، و از نظر دستوری به‌همان‌گونه باید درباره‌ی آن داوری کرد. میانجی حالت خلسه اینجا خْرَتو پدیدار می‌شود، که به‌جایگاه وُهومنه نشسته است؛ همین حالت در یسن ۵۳۳ ثابت می‌شود (ص. ۱۵۸) و پیوند برای این موضوع، در گاهان اصلی یافت می‌شود، چنان‌که از بررسی ص. ۱۴۴ نتیجه‌گیری شد. در جامعه‌های شمنی، که پیش از این با آنها آشنا شدیم، درمان بیماران بالاترین جایگاه را در میزان تأثیر شمن می‌گیرد؛ وی پیکار ناگسستنی بر ضدّ نیروهایی که بیماری را به‌جهان می‌آورند به‌راه می‌اندازد. ما

نباید توقّع داشته باشیم که این سویه‌ی مسئله‌ی شمنی را در گاهان، که یکسره مسایل اجتماعی و دینی ویژه‌یی در آنجا مورد توجّه قرار می‌گیرند، بیابیم، همچنان‌که به‌اندازه‌ی کافی نمی‌توان تأکید کرد که سنجش با صورت‌های شمن‌پرستی، که معمولاً دگرگون شده، در دسترس پژوهش ما هستند، به‌هیچ روی با نظر معنوی این جهان آریایی کهن درست نیست.

ولی این نکته، که ما در اینجا باز هم اصولاً در قلمرو معنوی شمن‌پرستی گام می‌زنیم، از اینجا شناخته می‌شود که موضوع و انگیزه‌ی بیماری با کمال روشنی مطلوب، هر چند با چشم‌انداز کیهانی بس فراختر، در برداشت گاهان از زندگی دیده می‌شود. هنگامی که هر دو مینوی نخستین زیندگی و نازیندگی را آفریدند دَئِوه‌ها در برابر گزینش میان این دو نیرو قرار گرفتند؛ آشفتگی بر سر آنان آمد چندان که ایشان اَچیستَه مَنَه، مَنِش بد، را برگزیدند و سپس همگی با هم به‌سوی اَئِشمه، «کشتارخواه» دویدند تا به‌دست او هستی مردم را بیمار کنند ($۳۰_{۶}$). برای «ما»، که دیگران هستیم و راستی را گزیدیم، رسمِ خلسه بنیاد گذاشته شد ($۳۰_{۷}$). پلیدی یک بیماری جهانی است که درمان آن وظیفه‌ی مرد مگه است. در این دایره‌ی باورداشت بی‌گمان نیز مفهوم کاملاً روشن اَهومْبیش (ahum.biš) قرار دارد، که بنا بر کار و کاربردش ($۴۴_{۲و۱۶}$، $۳۱_{۱۹}$) آن را معمولاً و شاید به‌درستی، «درمانگر زندگی، پزشک زندگی» ترجمه کرده‌اند. هنگام سخن از باورداشت خْشَثْرَه نشان دادیم که آزمایش آتش جایی بس والا در جهان انجمن گاهانی دارد. آزمایش آتش نماینده‌ی مسایل حقوقی ابتدایی است، به‌گرد آزمایش آتش قوانینی که بیان نظم راست یا بیان اشه هستند جمع می‌شوند، و زندگانی اجتماعی تیره را مرتّب می‌کنند. در سرود گاهان پنداشت‌های آزمایش آتش و پنداشت مَگَه به‌اندازه‌یی در هم می‌شوند، که ما ناگزیر باید بپذیریم که این هر دو در یک محیط واحدی اجرا می‌شده‌اند: یاران اهل راز، برادران آزمایش هم بودند، مگه جرگه‌ی آزمایش آتش را نشان می‌داد، و زردشت رهبر هر دوی آنها بود. همچنین دیدیم که جرگه‌ی آزمایش آتش در اوستای نوین با همان واژه‌ی اوروَثَه نشان داده می‌شود و صورت نرین آن در گاهان رساننده‌ی عضو جرگه‌ی مگه است.

مگه و آزمایش آتش دو کانون دین انجمن گاهانی است. همه‌ی افسانه‌شناسی و

یزدان‌شناسی و همه‌ی آیین‌های دینی را که از یکدیگر می‌توانیم بازشناسی کنیم، همه بر گردِ این دو کانون جمع شده‌اند؛ مجموعه‌ی خدایان گاهانی در این دو کانون نقش‌های واقعی خود را دارا می‌باشند.تیره‌ی زردشت در این دو کانون زمینه‌های اصلی و بیان واقعی زندگی طبیعی، اجتماعی و دینی خود را جستجو می‌کرد. در این تیره، آهنگ سرود مگه که از فضای تقدیس شده‌ی مَگَه‌یی برخاسته، طنین می‌افکنْد، و روان‌ها در آسمان اهورمزداه روان بودند و سرودهای خود را در «خانه‌ی آواز» می‌گزاردند؛ در آنجا فلزّ گداخته در رودخانه‌یی میان هر دو دسته جریان داشت، دسته‌ی بی‌گناه را به‌رستگاری و دسته‌ی گناهکار را به‌تباهی و نیستی می‌سپرد. و در میانه‌ی گروه یارانِ اهل راز و همکاران آزمایش آتش، زردشت، زَوتَر zaotar و رَتو ratu، ایستاده است، پیروان خود را به‌سوی خلسه رهبری می‌کند، در حالی که آنان و او خود سرشار از وهومَنَهْ هستند، به‌عنوان نماینده‌ی آرمیتی با وهومنه رایزنی می‌کنند، آزمایش آتش را سرپرستی می‌کند و آن را می‌آراید و داوری او را فرامی‌گوید. زردشت یزدان‌شناسی خود را از مَگَه به‌دست آورد و از آزمایش آتش باورهای جهان پسین را ساخت.

بخش ۵

کارکرد زردشت ۱: یزدان شناسی و جهان پسین.

تا اینجا تنها با زندگی اجتماعی و دینی یک تیره‌ی شبانی در ایران باستان آشنایی پیدا کردیم، که بدون زمان و تاریخ، همچون بسیاری از جامعه‌های دیگر که پیش از این بوده‌اند و برای ما گمنام هستند، روزگار می‌گذرانده است. زردشت در یک زنجیره رویدادهایی، که هستی بدون زمانِ این تیره را پایان می‌دهند، آشکار می‌شود. او این رویدادها را همچون یک بحران و، در نتیجه، یک واقعیّت تاریخی درک می‌کند؛ بدین‌گونه وی مردم تیره‌ی خود را به‌منظور زندگانی آگاهانه‌ی تاریخ بیدار می‌کند، به‌گونه‌یی که او خود از این راه از جمله شخصیّت‌های تاریخی می‌شود. در بخش‌های گذشته از زمینه‌ی کار او به‌طور کلّی آگاه شدیم. اکنون باید نزدیکتر برویم، و کوشش کنیم برآمد کار او و کار او را بر روی این زمینه رسم کنیم. این بحران برای او و محفلش نخست رنگ دینی داشت؛ بحران در او یک اندیشه و احساس دینی نوینی به‌بار آورد که در یک

نقطه‌ی تعیین کننده به‌یک جهت نوین یزدان شناسی کشیده شد. در وجود او چشمه‌ی نیرومندی از باورهای جهان پسین جوشید. سپس بحران برونی که رویدادها در آن رو به‌فزونی می‌گذاشت با یک تعدیل در سیاست یزدان شناسی نوین او چگونگی دید او را درباره‌ی جهان پسین دگرگون ساخت. این سه عامل: یزدان‌شناسی نوین او، باورداشت‌های او درباره‌ی جهان پسین و راه‌گشایی سیاست دینی او، در برابر آن بحران، پایه‌گذار زندگانی بعدی و فعّالیّت‌های تاریخی انجمن دینی او شد. در این بخش درباره‌ی یزدان شناسی و باورهای جهان پسین سخن خواهیم گفت.

پیش از اینکه این کار انجام شود، باید همچنین طبیعت این بحران که در پایان بخش دوّم به‌آن اشاره شد روشن‌تر بازگو شود. به‌گمان من مورد اصلی آن یسن ۳۲ بندهای ۱۴-۱۲ است:

۱۲ـ نظر به‌آموزه‌هایی که با آن ایشان مردم را از بهترین کارها باز می‌دارند، مزداه برای آنان شومی و نگون بختی می‌فرستد، آنان که زندگانی گاو را در میان سخنان «خلسه‌یی» تباه می‌کنند، آنان که کَرَپَن را از اشه برتر می‌دانند ـ آنان وگْرِهْمَه، آنان و گروه دروغگویان، گروهی که برای خود آرزوی نیرو می‌کند[۱].

۱۳ـ نیرویی که به‌خواست آن گْرِهْمَه در خانه‌ی اَچیسته منه (بدترین منش) خواهد رسید، و همچنین آنانکه همچون تباه کننده‌ی این هستی (این زندگی، ahu)، ای مزداه، خواهند نالید در آرزوی پیک پیامبر تو، آنکه آنان را باز خواهد داشت که اشه را ببینند.

۱۴ـ برای فشار بر او (=پیامبر) گرهمَه (و) همچنین کوی‌ها از دیرباز خواست و نیروی خود را متوجّه ساختند، چون همراه شدند که پیرو دروغ را یاری کنند، و وقتی که چنین گفتند: گاو باید کشته شود، گاوی که مرگ‌گَرْدانْ را به‌یاری (برای سود) برخواهد انگیخت.

آیینی نو در انجمن پدید آمده است؛ این آیین از سوی مردی به‌نام گْرِهمَه [Grōhma] تبلیغ می‌شود ـ شاید معنی این نام تنها خورنده‌ی قربانی باشد[۲] وگروهی که از راه آن آیین در جستجوی نیروی برتر از طبیعت هستند آن‌را پذیرفته‌اند. کَرَپَن‌ها و کَوی‌ها به‌میان این نهضت کشیده شده‌اند و به‌طرفداری از آیین نوین مردم را با برگشتن از «بهترین کردارها»، که همان تمرین و ورزش «خلسه‌ی» معمول و مرسوم در آن تیره بود، گمراه می‌کنند، و گرِهمَه و پشتیبانانش به‌دشمنی زردشت، که مرد راهبر دین بومی و سرزمین خویش است، برخاسته‌اند تا او را از میان بردارند. ویژگی این آیین نوین به‌خوبی آشکار است. و آن هم همان ورزش‌های خلسه‌یی است، امّا از آن دست که در آن

ورزش‌ها گاو را می‌کشند و هَئومَه ـ گیاه مرگ‌گردان را، دورَئوشه duraoša، که در اوستای نوین همیشه با این صفت می‌آید ـ «برای شعله‌ور شدن می‌آورند». مسیر فکری که ناگهان در بند ۱۴ تغییر می‌کند به‌نظر من باید چنین باشد: سخن از قربانی دینی و خوردن یک چارپای بسیار مقدّس خدایی است که باید در پیکر آدمیزاد به‌میانجی طبیعت خداییش نوشابه‌ی مستی‌آور هَئومَه را به‌کار بیندازد، او را در آتش خدایی شعله‌ور و بدین سان از حالت خلسه پشتیبانی کند.

پس این آن آیین هَئومَه است که زردشت با آن در نبرد است، و از این رو کاملاً درست است که در همان سرود گاهانی یک حمله‌ی تند بر ضدّ ییمَه را می‌بینیم و چنان‌که در بخش ۳ دیدیم، این ییمَه همان بنیادگذار افسانه‌یی هئومه است.

$۳۲_۸$ به‌این گناهان (که پیش از این از آن سخن رفت) چنان‌که روایت شده است، ییمَه فرزند ویِوَهْوَنت، هم آلوده شد، آن کس که برای آنکه بر خوشایند مردم رفتار کند، پیروانِ ما را وادار کرد که قطعه‌ی قربانی شده‌ی گاو را بخورند.

در آیین هئومه‌یی که در انجمن زردشت برگزاری آن را می‌بینیم، خوردن مرسوم گاو به‌عنوان نشانی آغازین در آن به‌جا مانده است، تا جایی که خاستگاه آن به‌خود بنیادگذار افسانه‌یی‌اش برمی‌گردد. جزئیات دقیق را که دارای اهمیّت بسیار است، یسن $۳۲_{۱۰}$ به‌دست ما می‌دهد:

آنکس آموزه‌های ما را تباه می‌کند که ادّعا می‌کند، گاو و خورشید بدترین چیزهایی هستند که برای دیدن چشم یافت می‌شوند. آنکس که پیروان دروگ را از «بخشودگان» (*داثه* dāθa) می‌کند، آنکس که چراگاه را خشک می‌کند و مرگ‌افزار را بر ضدّ پیروان اشه به‌جنبش درمی‌آورد.

در این آیین نوین گناه بود که شرکت‌کنندگان در مراسم قربانی چشم بر گاو و خورشید بیندازند، یعنی وقتی که خورشید در آسمان بود و با روشنایی مراسم دینی را روشنی می‌بخشید. می‌توان از اینجا چنین برداشت کرد که پرستش هنگام شب برگزار می‌شد. این ویژگی به‌نظر من آشکارا نشان می‌دهد که آیین نوین از یک انجمن میثره سر زده بوده است. پیش از این دیدیم (بخش ۳) که پرستش هئومه در انجمن میثره‌ی کهن، ریشه‌های ژرف دوانده بود، و با این انجمن کهن در یشت ۱۰ آشنا خواهیم شد. در انجمن میثره یک چنین آیین پرستش مهمّی تنها هنگام شب باید انجام می‌گرفت، در زمان بالاترین خدا، چه میثره خدای آسمان شب بود.

ارزش‌گذاری خلافی که زردشت برای روشنایی روزکرده است در یسن ۵۰$_{۱۰}$ بیان می‌شود، و این قطعه‌یی است که تقریباً مانند یک کشمکش پنهانی بر ضدّ دشمن دینی که شرح صفاتش در یسن ۳۲$_{۱۰}$ آمده است، به‌نظر می‌رسد:

کارهایی که من انجام خواهم داد، و آنچه که پیش از این انجام داده‌ام، و آنچه که به‌میانجی وهومنه برای چشم (در اصل: در چشم) گرانبها است، یعنی پرتو خورشید و سپیده‌ی *بامدادین درخشان*، اینها همه به‌کار ستایش تو خواهند آمد، ای مزداه اهوره با اشه.

درباره‌ی چگونگی برگزاری این آیین نوین به‌دست کَرَپَن‌ها و اوسیج‌ها و تأثیر آن یسن ۴۴$_{۲۰}$ به‌ما آگاهی‌هایی می‌دهد:

چگونه، ای مزداه ـ دئِوه‌ها فرمانروایان خوب بودند؟ اکنون من از آنان که با دلپذیری این چیزها (=آیین) را می‌نگرند می‌پرسم با چه چیزی کَرَپَن و اوسیج گاو ماده را به‌دست *اَئِشمه* (کشتارخواهی) می‌سپارند، و این چیزها (=سخنان) را که کَوی در بخار می‌غرّد. نه، اینان با پیشاب چراگاه را آنچنان آبیاری نمی‌کنند که آنان به‌میانجی اشه او را (=گاو را) یاری می‌کنند[۱].

این کَرَپَن‌ها، اوسیج‌ها و کوی‌ها، همواره همچنان ورزش عالم خلسه‌ی همیشگی را با فرو بردن دود یک مادّه‌ی بیهوش کننده (که گویا همان شاهدانه باشد، نک. ص. ۱۸۶ و بعد) انجام می‌دهند، ولی اکنون اینها دیوی شده‌اند، و از این رو فریاد خلسه‌یی آنان هیچ سرود آسمانی نخواهد بود، بلکه فقط یک نعره و فریاد است. زیرا اینان با گاو نابکارانه رفتار می‌کنند، اینان این چارپا را به‌دست دیو خشم می‌سپارند، دیوی «که هستی را بیمار می‌کند» (۳۰$_{۶}$)؛ در حالی که اینان گاو را می‌کشند پیشاب او را از چراگاه‌ها می‌ربایند، پیشابی که آن چراگاه‌ها برای روییدن خود بدان نیازمندند، و در نتیجه به‌او (یعنی گاو) آنچنان که نظم راست خواستار است رسیدگی نمی‌کنند.

در یسن ۴۸$_{۱۰}$ زردشت حمله‌یی نابود کننده بر ضدّ هَئومه می‌کند:

کِی، ای مزدا، مردان خود را آماده خواهند کرد، که هشدار را دریافت کنند؟ کِی تو ناپاکی این نوشابه را خواهی زد، نوشابه‌یی که با آن کَرَپَن‌ها در پلیدی خود و فرمانروایان بدکشورها درخواستِ [وارونه‌ی] خود، به‌بازی جادویی خویش می‌پردازند.

گذشته از این، گاهان در جزئیات واقعیِ برخوردها فقط نام دشمن اصلی زردشت را دربر دارند. این بِندوَه [Bə̄ndva] بود ۴۹$_{۱و۲}$. این مرد بر سر راه او ایستاده است و همواره از او جلوگیری می‌کند. نام او مَزیشته mazišta، «بزرگترین» است و گویا یک اصطلاح فنّی است. شاید او یکی از کوی‌ها بوده و شاید پسر بدکاره، همین بندوه‌ی («کوی») است، که

یک شب در «آستانه‌ی زمستان» از جا دادن به‌زردشت سپیتمه خودداری کرد، هر چند که هر دو اسب او از سرما می‌لرزیدند (۵۱٫۱۲). مهم این نکته است که در نزد بِنْدْوَه موجودی بنام تْکَئِشَه tkaēša زندگی می‌کند که از دیرباز از اشه روی برگردانده است، و کوشش نکرد که با آرمیتی اثربخش در جستجوی پیوند با او باشد، و با وَهومنه رایزنی نکرد (۴۹٫۲)، یعنی کسی که در ورزش‌های خلسه و آمد و شدهای عادی تیره به‌خداوند بی‌توجّهی می‌کند. پیش از این دیدیم (بخش ۳) که تْکَئِشَه به‌احتمال بسیار زیاد، اصطلاحی است برای «استاد سوگند یا آزمایش آتش» در انجمن میثره.

درباره‌ی معنای این بحران گفتگوی بسیار و پرجوششی انجام گرفته است. بنا بر نظر *هاوگ* Haug[۱] خاستگاه این بحران در یک کشمکش تند میان هر دو ملّت‌های اصلی آریایی (هند و ایرانی) است: یک سو ایرانیان باشنده و کشاورز پیشه، که به‌دین اَسوره‌- (اَهوره‌-) که سخت با کشاورزی وابسته بود، ایمان داشتند، سوی دیگر هندیان ودایی که چادرنشین و غارتگرانی بودند، که خداوندان دِوَه deva را می‌پرستیدند و خود را برای راهزنی‌هایشان با وسیله‌ی سومه soma تقویت می‌کردند. در زمان ما هرتل از نظری همانند این[۲] طرفداری می‌کند. ولی عموماً این کشمکش را همچون یک مسئله‌ی درونی ایرانی می‌دانند و بنیاد آن را در یک گسیختگی فرهنگی یا اجتماعی، یا هم فرهنگی، و هم اجتماعی، که آن نیز به‌یک ویرایش دینی انجامید، می‌بینند. به‌نظر گَیْگِرْ Geiger[۳] موضوعْ کشمکشی است میان فرهنگ روستایی، که نماینده‌ی آن زردشت است و مردم او، و فرهنگ چادرنشینی که دشمنان نامبرده در گاهان از اینان بودند. پس به‌گمان او پیامبر از یک دیدگاه بالاتری در برابر یک گونه زندگی پست‌تر دفاع می‌کند. *پتازونی*[۴] pettazzoni معتقد است که هدفِ «ویرایش» زردشت این بود که از پایه‌های اقتصادی جامعه‌یی که از کشاورزی و پرورش چارپا زندگی را می‌گذراند، پشتیبانی کند، همچنان که این ویرایش می‌خواست برافرازی و وجد روحانی را پدید آورد. نظریه‌یی که بسیار گسترش پیدا کرده است، و از جمله بارتُلمه[۵]، مولتن Moulton[۶] و *رُیترشولد* Reuterskiöld[۷] پیروان آن هستند، این است که می‌گویند: ۱ـ اینکه زادگاه نخستین زردشت را بنا بر روایت‌های بعدی باید در ایران غربی جستجو کرد، و او از آنجا کم و بیش داوطلبانه به‌سوی شرق ایران مهاجرت کرده است. ۲ـ اینکه او در شرق، که مردم

در مرحله‌ی چادرنشینی زندگی می‌کردند، کشاورزی را، که در زادگاه او پیش از اینها به‌او رسیده بودند، با نشیمنگاه‌های استوار به‌کار انداخت. ۳ـ اینکه «ویرایش» او بنا بر این به‌معنای گذشتن از یک مرحله‌ی فرودین است به‌مرحله‌ی برتر و ۴ـ اینکه ویشتاسپه که شهریاری کوچک در شرق بوده است، به‌دلایل فرهنگی به‌ویرایش پیوسته است. باز گروهی دیگر از این دانشمندان در این کشمکش بیان یک تضادّ اجتماعی را می‌بینند: زردشت به‌عنوان سخنگوی اقلیتِ «بی‌چیز» در تیره پدیدار می‌شود که از سوی طبقه‌ی حاکم، سران قوم و طبقه‌ی اشراف، بی‌ملاحظه مکیده شده بودند، و سرچشمه‌ی اصلی تغذیه‌ی آنان که همان چارپا است، با قربانی‌های وحشیانه‌ی آنها تباه شده بود. از این گروهند لهمان Lehmann[۱]، میّه Meillet[۲]، زُدِربلُم Söderblom[۳]؛ میّه با قاطعیّت منکر این مسئله است که تضادّ میان چادرنشینان و باشندگان در گاهان نقشی بازی می‌کند، در صورتی که لهمان و زُدِرْبلُم، گذشته از تضادّ گاهانی، معتقد به‌یک تضادّ اجتماعی به‌عنوان بخشی از همان تضادّ گاهانی می‌باشد. لِهمان که منطقه‌ی عمل پیامبری زردشت را به‌سمتِ غرب ایران می‌برد، برآن است که «ویرایش» پیامبر از نظر اجتماعی متوجّه پرورش بهترِ چارپان است، و ا. مایر E. Meyer گروه مردان دینی را که زردشت هم از آن گروه بود، پیشوایان واقعی فرهنگ می‌داند.[۴]

در میان این آراء می‌توانیم نخست به‌سادگی آنچه را که در کشمکش گاهانی پیکاری میان ایرانیان و هندیان ودایی می‌بینند، کنار بگذاریم. همین بررسی موقّتی، که پیش از این درباره‌ی وضع دینی مخالفان انجام شد، بدون ابهام به‌این جهت راهبری می‌کند، که این مخالفان را باید در یک جامعه‌ی دینی جستجو کرد، یعنی انجمن میثره؛ و این نتیجه در بخش آینده تکمیل و استوار خواهد شد. برای اینکه دَئِوه‌ها را بازشناسیم نیازی به‌بیرون رفتن از جهان ایرانی نیست. در همان لحظه‌یی که دین اَهوره نزد ایرانیان دین فرمانروا شده، تبدیل خداوندان به‌موجودات اهریمنی صورت گرفته بوده. علّت اینکه دشمنانْ دَئِوه‌ها و دروگ‌ها و پیروان دروگ نامیده می‌شوند، هر چند خود در محیط و سرزمین دین اهورایی قرار گرفته‌اند ـ چون میثره یک اهوره بود ـ این است که این نام‌ها از جمله ناسزاهایی بود که انجمن‌های دینی پیکارگر به‌ویژه خویشاوند نزدیک، به روال عادت، «نثار» یکدیگر می‌کردند.

من هم مانند میّه باید به‌طور قطع این موضوع را رد کنم که فرقی میان چادرنشینان و باشندگان در گاهان به‌چشم می‌خورد. واژه‌ی خْرَفستَرَه xrafstra، که بارتلمه آن را «دسته‌ی راهزن» معنا کرده است، غیرممکن است چنین معنایی داشته باشد، بگذریم از اینکه معنای گاهانی آن در جاهای دیگر ناروشن است. معنای جانورهای اهریمنی و شیطانی و بیشتر از اینها معنای حشرات و خزندگان زیان بخش که در اوستای نوین آمده است، منافات با این فرضیه ندارد، زیرا بنا بر باور مردمی که همه جا گسترده شده، هستی‌های پلید بیشتر در کالبد همین جانوران درمی‌آیند. من در گاهان هیچ‌گونه تضادی میان کشاورزان بومی و چادرنشینان پرورنده‌ی چارپا نمی‌بینم. از رویارویی و برابر هم بودن «شبان» و «کسی که شبان نیست» یا «شبان» و «ناشبان» یسن ۳۱۹و۱۰ نمی‌توانم اشاره‌یی بر این رویارویی بیابم. اصطلاحات منفی در اینجا از نظر ساختمان اضدادی است که تنها از این رو برپا شده‌اند که گزینش ماده گاوی را که در این سرود از او سخن به‌میان است، در پیش چشم آرد. جزء مثبت، یعنی «شبان» اشاره به‌کشاورزی نیست. تنها پایه‌ی فرهنگی که گاهان بر آن گواهی می‌دهد، پرورش چارپا است که یک جامعه‌ی بومی و باشنده به‌آن می‌پرداخته است.

در پایان درباره‌ی فرضیه‌ی تضاد اجتماعی باید گفت، دست کم در توجیهاتی که تاکنون شده است این فرضیه ثابت شدنی نیست. ما حق نداریم گاهان را با تعبیری از یک جنگ طبقاتی توجیه کنیم. چنین می‌نماید که کوی‌ها و کَرَپَن‌ها و مردان دینی اوسیج در درجه‌ی نخست به‌سوی آیین نوین کشیده شده‌اند. اینکه سران تیره به‌ویژه خود را شیفته‌ی این آیین احساس می‌کردند، کاملاً طبیعی است، زیرا این آیین از انجمن میثره، یعنی انجمنی که دین آن تا اندازه‌ی بسیاری دین پیکار و نبرد بود، می‌آید، و با فرمانروایان و طبقه‌ی اشراف سخت پیوسته و گویا از نظر سیاسی دارای یک نیروی برتر بود. ولی در گاهان در یسن ۴۶۱ که به‌نام «بحران بزرگ» خوانده می‌شود، چنین می‌آید که هَمه‌ی انجمن پیامبر را بیرون می‌افکنند: *خوَئِتو*، *اَیریَمَن*، *وِرزانه* و *ساستر* یعنی هر سه گروه اجتماع، و فرمانروا در سر آنها. در برابر آنان پیامبر و پیروان او نماینده‌ی گونه‌یی طبقه‌ی کارگر به‌شمار می‌آیند. ولی بستگی این موضوع با فقر احتمالی پیامبر چیست؟ در یسن ۳۴۵ پیامبر آرزو می‌کند که نیروهای خدایان از دریگو drigu‌ی آنان پشتیبانی کند؛ این واژه

را «فقیر» دریوزه ترجمه کرده‌اند. با در نظر گرفتن همه‌ی اینها باید چنین داوری کرد که فقر به‌گونه‌یی به‌راستی در قلمرو معنایی این واژه قرار می‌گیرد، ولی از این رو به‌هیچ وجه اطمینان‌بخش نیست که این واژه در درجه‌ی نخست و به‌طور کلّی ندارایی و یا نداشتن چیز را بیان می‌کرده است. مواد اندک اوستایی برای این واژه به‌روشنی نشان می‌دهد که این واژه به‌همان اندازه که مفهوم دینی دارد، دارای مفهوم اجتماعی نیز هست، و به‌نظر من به‌جهتی اشاره می‌کند که نخست به‌معنای گروهی بوده است که یک رنگ ویژه‌ی دینی داشته، و از جمله مشخّصات و ویژگی‌های دیگر آن این بوده که هیچ‌گونه دارایی، به‌آن معنایی که اعضای دیگر جامعه دارا بودند، در اختیار نداشت. مسئله‌ی قطعی این است که در یسن ۳۴۵ دْریگو مربوط به زردشت و محفل اوست، یعنی به‌گروه مردان مگه، و به‌نماز پیامبر برای نگاهداری از دْریگو در جای نامبرده خدایان پاسخ می‌دهند ـ طبیعی است که به‌وسیله‌ی آن دسته‌یی که در کنار پیامبر ایستاده‌اند ـ با یک اصطلاحی که بدبختانه از نظر زبان‌شناسی روشن نیست ولی به‌هر حال می‌گوید که زردشت و محیط او یک جای ویژه و والایی در برابر دَئِوه‌ها، خْرَفْسْتْرَها و مردم داشتند. «ندارایی» که شاید در اصطلاح دریگو نهفته باشد، با در نظر گرفتن همه‌ی آنچه گفته شده، یک بی‌چیزی و ندارایی مقدّس است یعنی یک وضع استثنایی در میان تیره و جامعه‌ی دارا، و این مطمئناً مقصود پیامبر نیست که آن را از میان بردارد. از سوی دیگر این با ندارایی پیامبر هیچ کاری ندارد. در گاهان همچنین اشاره به‌وجود پاداش و مزد برای کوشش پیامبر می‌شود، و این یک مزد پست و ناچیزی نیست که از آن سخن می‌رود: «چه زمانی من به‌میانجی اشه مزد را دریافت خواهم کرد ـ ده مادیان آبستن و یک شتر ـ که به‌من وعده داده شده بود، ای مزداه، به‌میانجی هئوروتات و اَمِرتات، به‌من آن پاداش را خواهی داد؟» (44_{18}). در بند پس از این پیامبر می‌پرسد که چه کیفری به‌آنکس داده خواهد شد، که از او مزد دریغ خواهد کرد، که وی به‌موجب «سخن درست» شایستگی آن را دارد. باید به‌یاد داشت که این چارپای باشکوه و برجسته‌یی است که به‌پیامبر وعده داده می‌شود نه گاو ماده که در هندوستان مزد قربانیِ رُشی ṛṣi و برهمنان است. این نکته به‌نظر من تأیید می‌کند که محفل مَگه از نظر مالکیت شخصی و واقعی یک جای ویژه‌یی در میان تیره داراست که طبیعتاً این مالکیت عبارت بود از گاو نری که گذران زندگی به‌آن

بستگی داشت. به‌سخن دیگر یک گروه ویژه‌ی پیشه‌ور جامعه بود، ولی به‌هیچ روی از طبقه و گروه کارگران تشکیل نمی‌شد[۱].

از سوی دیگر چند مورد به‌نظر می‌آید که دلالت می‌کند بر اینکه زردشت دارای پَسو pasu یا چارپایان خانگی بود - این واژه به‌هر حال در زمان‌های بعد به‌معنای اسب نمی‌توانسته است باشد. در یسن ۴۶٫۲ پیامبر گله می‌کند از اینکه او مردی است بدون اثر و نفوذ (اَنَئِشه anaēša)، و این چنان‌که خود او می‌گوید از آن رو است که او چارپا و مردم کم دارد. در یسن ۵۰٫۱ می‌پرسد، «کدام مردْ نگهبان چارپای من است، چه کسی باید نگهبان من باشد؟» ولی در هنگام داوری درباره‌ی این موارد باید در نظر داشت که وقتی محفل مگه در کار است، نماینده‌ی تیره‌ی پارسا، «آرمیتی» است، و درست با آن برابر و یکسان است. در یسن ۴۶٫۲ ما حداکثر اشاره به‌این نکته را می‌بینیم که خانواده یا تیره‌ی پیامبر از نظر ظاهر بی‌اهمیّت وبدون نفوذ چندان بزرگی بوده است. بی‌درنگ پس از یسن ۵۰٫۱ توصیف بر سر نگهداری درست چارپا در تیره می‌رود.

مهم‌تر از این این است که بدانیم چه وضعی خود پیامبر نسبت به‌این بی‌اهمیّتی جهانی داراست. پیامبر این نکته را با جستجویی در زمینه‌ی دینی جبران می‌کند: «این‌گونه یاری‌رسان، چنان‌که دوستی به‌دوست خود می‌کند، باشد که تو [ای اهورمزداه] *دارا شدن وَهومَنَهْ* را به‌یاری اشه به‌من بیاموزی» (۴۶٫۲). میان این «دارا شدن وهومنه» و بالیدن زمینیِ گاو یک پیوند ویژه‌یی حکمفرما است؛ این نکته از پایان سرود گاهانی گاو که از پاره‌یی جهات همپای یسن ۴۶٫۲ است به‌دست می‌آید، که پیام و رسالت زردشت بازگو می‌شود. از آنجا که خدایان نگاه‌های خود را به‌زردشت همچون یاری دهنده‌ی درست گاو دوخته‌اند، گاو سر به‌شکایت دردناک بر می‌دارد، که باید او به‌یک چنین مرد بی‌اهمیّت و بی‌نفوذی (*اَنَئِشَه*؛ بلافاصله پس از این واژه واژه‌ی هم‌معنای *اَسورَه* asūra می‌آید) به‌عنوان سخنگو در میان مردم بسنده کند، در حالی که او به‌مردی با نیروی واقعی نیازمند است. از این رو وی از خدایان برای پیامبر «چنان زور و نیروی (پیوسته) را با وهومنه خواستار است که به‌وسیله‌ی آن پیامبر خانه‌ی نیکو و آشتی (چراگاه) بتواند پدیده آورد» و در دنباله‌ی آن خدایان نیایش می‌شوند که در جمع مَگَه حضور یابند و این جمع مَگَه آماده است که این الهام خدایی را دریافت کند (۲۹٫۱۱).

بدین‌گونه به‌نقطه‌یی رسیدیم که در آنجا بر موضوع اهمیّت اجتماعی پیکار زردشت و بحران تیره‌ی او می‌تواند روشنایی تازه‌یی بدرخشد.

این نکته را باید بپذیریم که نقطه‌ی آغاز این کشمکش و ستیز در این است که یک آیین نوینی در حال رخنه کردن در تیره‌ی زردشت است، و این آیین عبارت است از یک ترکیب رسم دینی رازآمیز هئومَه و گاو با حالت خلسه. نتیجه‌ی آن این است که *زَئوتَرِ* تیره و گروه رازآمیز باید احساس کنند که برای پیکار خوانده و تحریک شده‌اند. اینان باید نخست به‌دلیل انگیزه‌ی دینی به‌این‌کار کشیده شده باشند، ولی بدیهی است که انگیزه‌های دینی به‌همان نسبت هم دلیل‌های محرّک اجتماعی بودند. سراسر این دین، بی‌آنکه بتوان اجزاء آن‌را از هم جدا کرد، با زندگی اجتماعی در هم بافته شده است. زندگی اجتماعی دین است و دین بازتاب زندگی اجتماعی. در این‌که این آیین نو تنها از نظر ظاهر سبب شد که تأثیرات مورد نظر کمتر شود نباید تردیدی داشته باشیم. هر آنکس که هنگام شب از هئومَه مست می‌شد، هرگز نمی‌توانست به‌هنگام روز آماده‌ی کار باشد. کشتار بی‌ملاحظه‌ی گاوان طبیعی است که از هستی این چارپای گرانبها می‌کاست، و این هستیی بود که وجود تیره بر آن پایه‌گذاری شده بود. امّا این ضربه بر محفل زردشت بسیار ژرف‌تر برخوردکرد. پرورش چارپا در واقع بنیاد افسانه‌یی خویش را ـ شاید امروز بگوییم ایدئولوژی خویش را ـ در دستگاه همه فراگیر اشه یا نظم راست، یعنی چیزی که بر آن روش طبیعی زندگی و پیوند مرتب با جهان خدایان بنیادگذاری شده است، داشت.

هیچکس نمی‌تواند هنگامی که یسن ۲۹ (یسن گاو) را به‌دقّت می‌خواند در این تردید کند که روان گاو *گِئوش اوروَن* (Gǝuš Urvan) که دربرگیرنده‌ی گاو نر و ماده (*گاوْ آزیِ*) است، یک موجود آسمانی است. همین روان است که هم‌معنای دیگر خدایان، که در بخش پیش از آن سخن گفتیم، می‌باشد: او نماینده‌ی چارپایان زمینی است به‌عنوان یگان جامع و شخصیّت آسمانی شده، ولی در عین حال او چارپای زمینی است و هر چه که در روی زمین گاو نامیده می‌شود جزئی از او است. او وجودی نخستینی است که روزگاری در آغاز از سوی یک خداوند ویژه‌یی به‌نام *گِئوش تَشَن* Gǝuš Tašan، یعنی آفریننده‌ی گاو، پدید آمد، او دارای روادید درآمدنِ به‌جهان آسمانی است و در آسمان

است. از این رو در یسن $۴۶_{۱۹}$ می‌آید که هر که به‌زردشت یاری دهد پاداش او در آن جهان از جمله چیزهای دیگر *گاوا اَزیِ* باید باشد، و این به‌گمان من به‌معنای «دو گاو آبستن» نیست، بلکه «گاو آبستن و گاو نر» است که هر دو به‌صورت دوین با مفهوم مهم‌تر (نک. پیش از این ص. ۱۱۰ به‌بعد) بیان شده است. ولی «آفریننده‌ی او، او را برای چوپان آفرید»، ($۲۹_{۶}$). او چارپای زمینی است، او با چوپان بزرگ می‌شود و با او متأثر می‌شود. با تحمل دردِ روان گاوْ سرود گاهانی گاو، که از نظر نمایشنامه‌یی بسیار غنی آراسته شده است، آغاز می‌شود: روانِ گاو در پیشگاه خدایان می‌نالد، که او زور و فشار و وحشیگری و کشتارخواهی را باید بکشد (یسن ۲۹ بند ۱). هیچ تردیدی در این نیست که در پشت این نالش وحشیگری‌های قربانی در آیین تازه قرار گرفته است. درباره‌ی درون مایه‌ی این سرود در بخش پیشین گزارش شد (ص. ۱۰۵ به‌بعد). اینجا تنها توجّه به‌یسن $۲۹_{۷}$ که برای دریافتن جهان افسانه‌یی چارپایان بی‌اندازه مهم است، باید جلب شود (سخنگو به‌احتمال بسیار روان گاو است):

> اهورمزداه با دستور اثربخش خود (*سپنتُو ساسْنَیا* spəntō sāsnayā) و هم‌داستانی اشـه، سـخن خدایی درباره‌ی ریزش (*آزوتُویش مانثره* azutōiš maθra) را برای گاو و شیر را برای [مردم] تشنه آفرید.

این قطعه از نظر ساختمانی خودش کاملاً روشن است و سازگاری میان قسمت‌های گوناگون برای گمان جایی نمی‌گذارد. از این رو جای شگفتی است که بارتلمه درون مایه‌ی این قطعه را این چنین بد فهمیده است؛ بنا بر ترجمه‌ی بارتلمه معنی این قطعه این است که اهورمزداه برای گاو وظیفه معیّن کرده است، که چربی (*آزوتی* āzūti) و شیر خود را به‌عنوان خوراک به‌مردم بازگذارد. این قطعه به‌جای این موضوع با همه‌ی آشکاری مطلوب می‌گوید بالاترین خداوند ـ که به‌جز این مورد به‌کارهای زمینی دیگر نمی‌پردازد ـ با دستور خداوندی خود دو سود برای دو گروه از موجودات وقف کرده است: *آزوتی* برای گاو، و شیر (گاو) برای آنان که «آشامیدنی (یا خوراکی) آرزو می‌کنند»، یعنی مردم. اکنون اگر در بند ۶ گفته می‌شود که آفریننده‌ی گاو گاو نر را برای شبانان یعنی مردم آفرید، روشن است که در اینجا یک بستگی متقابل برقرار است: گاو باید از مردم *آزوتی* بگیرد و در برابر آن به‌آنان شیر بدهد، مردم باید از گاو شیر بگیرند و در برابر آن به‌او *آزوتی* بدهند. همه چیز در اینجا بستگی به‌معنای درست *آزوتی* دارد. پس می‌بینیم که

گزارشی که بارتلمه برای این واژه در واژه‌نامه‌ی خود می‌دهد تقریباً نکته به‌نکته نادرست است. واژه‌ی *آزوتی* از کارواژه‌ی آریایی هندوایرانی «(برون) ریختن» ساخته شده است، که در اوستا باقی نمانده است، ولی در اینجا باید زو- باشد. این زمانواژه یک اصطلاح آریایی مقدّس کهنه‌یی است برای «قربانی نوشابه». واژه‌ی āhuti هم، که در زبان هندی برابر واژه‌ی āzuti است، در اصل معنای «نوشابه‌ی قربانی» می‌داده است - هم خود اعمال و هم «قربانی نوشابه» - ولی در اثر کاربرد بسیارِ آن در مراسم دینی دارای بسیاری معنای ویژه‌یی شده است، که بیرون از هندوستان به‌کار برده نمی‌شود. بارتلمه از این معانی ویژه فریب خورده و از این رو به‌لغزش افتاده است. از نظر ریشه شناسی معنای *آزوتی* چیزی نیست جز ریزش نوشابه‌یی، برون ریختن؛ تردیدی نیست که همه جا در اوستا یک اصطلاح مقدّس است، حتّی هنگامی که در معناهای دیگری که در هند به‌کار می‌رود. در یشت آزمایش آتش یا سوگند (۱۲۳) از *آزوتیِ* گیاهان سخن می‌رود که هنگام آزمایش آتش به‌کار می‌رود؛ در اینجا این واژه تنها به‌معنای «شیره» (درست‌تر «ریزش») است. در یسن ۲۹$_{۷}$ هم *به‌گمان من به‌معنای «آبیاری» است، یعنی آبیاری چراگاه با* پیشاب گاو *برای رویش چراگاه*، نک. در این باره به‌سخنان انجامین یسن ۴۴$_{۲۰}$ (ص. ۴۹ و ۱۹۹) بیشتر جاهایی که در اوستای نوین واژه‌ی *آزوتی* می‌آید، برمی‌گردند به‌همین قطعه‌ی گاهانی مورد بحث و آگاهی اندکی به‌دست می‌دهند. از هر دو واژه‌ی «*آزوتی* و شیر» یک جفت مفهوم مقدّس ساخته شده است که موضوع نیایش‌هایی است، ولی معنی آن همیشه بسیار روشن نبوده است. ولی در یسن ۱۶$_{۸}$ دستگیرمان می‌شود که «شیر و *آزوتی*» - اینجا به‌صورت یک واژه‌ی مرکب به‌هم پیوسته شده - «آب‌ها را روان می‌کنند و گیاهان را می‌پرورانند»، و این دوّمی مسلّماً مفهوم *آزوتی* در یسن ۲۹$_{۷}$ است.

پس با این روشنگری درباره‌ی قطعه‌ی چارپا، که نماینده‌ی یک موجود نخستین آسمانی است، روان گاو، دربردارنده‌ی دو شیره‌ی آسمانی و خدایی است: شیر و پیشاب. تصوّر شیر به‌عنوان یک عنصر خدایی در گاو از جمله تصوّرهای آریایی کهن است، این تصوّر در هندوستان ودایی بسیار دیده شده و در نقش شیر در آیین اوستای نوین[۱] هم بازتابیده شده است. توانایی پیشاب در پدید آوردن رویایی زمین در یک جامعه‌ی شبانی توجّه پرشوری را به‌خود جلب کرده است. امروز هم هنوز پیشاب گاو

مانند زمان وندیداد زورمندترین وسیله‌ی اهریمن‌ران و درمان بخش دین زردشتی است. پیشاب در این صفت با موهبت بزرگ دیگر آسمان به‌زمین، یعنی باران، شرکت می‌کند، و مانند آن یکی خاستگاه خدایی دارد. شیر و پیشاب برای گذران زندگی تیره ضروری‌اند و خاستگاه هر دو از یک سخن آغازین خدایی است، از یک بنیاد برترین خدا هنگام آفرینش شخص خودش گرفته شده است. آدمی از مادّه شیر نیروی نمیرایی را در خود می‌گیرد، از پیشاب به‌زمین نیروی رویش آسمانی داده می‌شود. در یگانه موردی که در گاهان *آزوتی* می آید (۴۹۵) همردیف با *ایژا* است که شاید در آن یک بازگویی برای تیره، آرمیَتی، می‌یابیم، و به‌هر حال از نظر مفهوم پیوند نزدیک با هم دارند، (نک. پس از این). یک چنین افسانه شناسی (Mythologie) که اصل آن‌را باید از یک مرحله‌ی فرهنگی بی‌اندازه ابتدایی بیرون آورد و به‌وسیله‌ی سودجویی از گاو مشخّص شده است، بی‌گمان دست کم خوردن گاو در مراسم دینی آن غیرممکن بوده است. مطمئناً چندان گستاخانه نیست که فرض کنیم به‌کار بردن چارپای گاو به‌منظور کشتار برای انجمن گاهانی هنگام رواج آیین تازه، ناشناخته بوده یا در هر صورت همچون یک گناه به‌آن نگاه می‌شده است.

اکنون گویا آیین تازه هم خود دارای افسانه‌ی گاو بوده است. برای طرفداران گاو هم می‌بایستی که این چارپا نماینده‌ی یک وجود اصلی آسمانی، که از نیروی نمیرایی‌اش بهره می‌گرفته‌اند، بوده باشد؛ ولی این بینش در جهتی گسترش یافت که پذیرش نیروی آسمانی از راه خوردن چارپا به‌منظور دینی باید صورت می‌گرفت، قطعی نیست. یا احتمال هم می‌تون داد که در این باره اصولاً گونه‌یی خوار شمردن شیر در میان بوده است. به‌احتمال بسیار اینها چارپایان نرینه بوده‌اند که برای اجرای مراسم دینی به‌کار می‌آمدند. در انجمن میثره گاو نر به‌عنوان بالاترین پیکریافته‌ی ورثرغنه نقش بسیار برجسته‌یی به‌عهده داشت و بیش از دیگر چارپایان، حیوانِ مقدّس سران تیره به‌شمار می‌رفته است. تا آخرین مراحل دین میثره در دولت رُم گاو نر سیمای مرکزی این دین بود، این چارپا کشته می‌شد و خون او نیروی سپَنْتَه‌یی داشت. با این حال در انجمن گاهانی به‌گونه‌ی انکارناپذیری از این‌گونه فرق گذاشتن میان گاو نر و ماده چیزی نمی‌خواستند بدانند. متن‌ها نشان می‌دهند که به‌طور قطع مردم بی‌خبر از ظرافت‌های

افسانه‌یی آیین تازه، به‌همین گاوهای شیرده دست می‌آختند. در هر صورت با کشتن گاوهای نر از زمین نیروی آسمانی و برکت پیشاب را می‌گرفتند. «نه، اینان با پیشاب چراگاه را آن‌گونه آبیاری نمی‌کنند که او را به‌یاری اشه بپرورانند». چنین می‌آید در یسن ۴۴۲۰ پس از توصیف رفتار کرپن‌ها و اوسیج‌ها و کوی‌ها با گاو ماده (نک. ص. ۱۹۹).

پس زردشت در پیکار است در جهت پذیرفتن عادی نیروی خدایی چارپا، از راه آشامیدن شیر، بر خلاف به‌دست *آوردن* همان نیرو از راه خلسه و افراط در قربانی‌های وحشیانه؛ در پیکار است برای حقّ زمین بر نیروی آسمانیِ پیشاب چارپا، بر خلاف زیاده‌روی و افراط در این داده‌ی آسمانی از راه کشتن گاوها ـ *برای* آسیب ناپذیری روان گاو و برخلاف توطئه‌های کشتارخواهی بر زندگی خدایی گاوان. زد و خورد در درجه‌ی نخست میان دو افسانه، با پیوند مستقیم به‌زندگی عملی صورت می‌گیرد.

امّا اینک همه‌ی این افسانه‌های چارپا از نظر اجزاء در همه‌ی دین اجتماعی گنجانده شده بود، و هرگونه حمله یا اعتراضی بر جزء نخست با مرکز دین اجتماعی برخورد پیدا می‌کرد. چارپا برای مردم و زمین نیروی آسمانی فراهم می‌کند؛ در حالت خلسه‌ی مَگَه، آرمَیتی و وُهومَنَهْ با هم رایزنی می‌کنند، در آنجا آسمان و زمین با هم برخورد می‌کنند، آنجا خداوند از زمین دیدار می‌کند؛ چارپا و مگه هر دو در خدمت یک هدف هستند. دو جا در گاهان این بستگی به‌خوبی در پیش چشم می‌آید:

۴۹۵ امّا آنکس ای مزداه، هم *ایژا* هست و هم *آزوتی*، که دئنا را با وهومنه یکی می‌کند ـ او هر که باشد ـ به‌یاری اشه از آنِ تیره‌ی نیکوی آرمیتی است و به‌خاطر او است که در شهریاری تو است ای اهوره.

آغاز این سخن از نظر زبانی سنگین است و به‌خوبی روشن نیست. معنای آن می‌تواند چنین باشد: هر که دئِنا را با وهومنه یکی کند پیکر یافته *ایژا و آزوتی* است، و در اینجا *ایژا* توصیف و بازگویی است برای آرمیتی (=تیره‌ی کوشنده) و *آزوتی* را معادل آن باید دانست (آبیاری=همگی و یکپارچگی آب دهندگان=آرمَیتیِ پرستار چراگاه). ولی ممکن است که خواننده‌ی سرود در اینجا همین اندازه می‌خواهد بگوید «*ایژا و آزوتیِ* درست (کوشندگی و رسیدگی به‌چراگاه) این است که آدمی دئنا و وُهومنه را با هم یکی کند». یکی کردن دَئنا با وهومنه یعنی درک کردن حالت خلسه؛ هر که چنین کند بستگی درست با چارپا دارد، همان‌گونه که یک فرزند خوب آرمیتی باید داشته باشد.

۴۸۵ فرمانروایان خوب بایسته است که بر ما فرمانروایی کنند نه فرمانروایان بد. آماده کن ای آرمیتی از راه کارهای چیستی خوب، آن را برای مردم، که برای باززایی بهترین است؛ اثربخش باش برای گاو ماده، باشد که آن را برای خوراک ما فربه سازی.

«کارهای چیستی خوب» در حالت خلسه اثربخشند (نک. ص. ۱۶۲ به‌بعد)؛ این کارها انسان را با مقام خدایی یکی و «باززایی را» آماده می‌کند، یعنی پاک کردن و نوسازی زمین. رسیدگی به‌چارپا و خوراکی که از گاو ماده گرفته می‌شود، در همان دَم بلافاصله با این کارهای خلسه‌یی نامیده می‌شوند.

از این رو حمله‌ی آیین تازه بر چارپا و نحوه‌ی اندیشه‌یی که به‌آن مربوط است، در درجه‌ی نخست تهدید خطرناکی است برای آنچه که نقطه‌ی مرکزی در دین انجمن گاهانی بود، یعنی دین راز مَگَه، حالت خلسه، برخورد با آنچه که از آنِ خداوند است. یسن ۳۲ که من در صفحه‌ی ۱۹۷ بندهای ۱۲ تا ۱۴ آن را که برای طبیعت این کشمکش تعیین کننده است، نقل کردم، با علاقه و نفرت سوزان، نابودی و تباهی را که آیین تازه برپا کرده است شرح می‌دهد، و تقریباً در هر بند نشان داده می‌شود که این تباهی و نابودی در ویران کردن جشن‌های رازانگیز نهفته است. دَئوه‌ها و کسانی که آنها را می‌پرستند کار را بدانجا کشاندند که مردم خود را از وهومنه دور نگاهدارند و از خرتوی مزداه اهوره و اَشَه روی بگردانند (بند ۴)، آنها مردم را بر سر زندگی خوب و نمیرایی با همان اندیشه و گفتار و کردار بدی فریب می‌دهند که اَکَه مینیو، دَئِوه‌ها را در آغاز آفرینش فریفت (بند ۵، نک. ۶-۵-۳۰). آنها پر از گناهند و گمان می‌کنند، که از راه آن گناهان نام‌آور می‌شوند، ولی اهورمزداه از همه بهتر می‌داند که این چنین نیست؛ داوری در شهریاری مزداه انجام خواهد شد (بند ۶). امید است که هیچ مَردِ رَه یافته‌یی، که می‌خواهد به‌هنگام داوری، که به‌میانجی فلزّ گداخته فرا داده خواهد شد، بهره‌یی داشته باشد، از گناهان آنان فریفته نشود. گناهی که آنان می‌کنند گناه ییمَه است، که جشن کشتن گاو (نر) را بنیاد گذارد، و پیامبر خود را از ایشان به‌سختی جدا می‌کند (بند ۸). آموزگار بد آموزه‌های ما را تباه می‌کند، با واژه‌های رازآمیز خود خْرَتوی زندگی را از میان می‌برد، او پیامبر دارایی را، که از سوی وهومنه به‌مرحله‌ی تقدیس رسیده‌است می‌رباید (بند ۹)؛ کسانی آموزه‌ها را تباه می‌کنند که می‌گویند گاو و خورشید بدترین چیزها هستند که دیده می‌شوند (بند ۱۰)؛

کسانی زندگی را تباه می‌کنند که *دیدی وارونه* به‌گونه‌ی پیروان دروگ *دارند*، و پیروان اشه را برای ترک کردن وهومنه از راه بدر می‌برند[1] (بند ۱۱). آیین تازه نه‌تنها از جهت منفی زیانمند است، از جهت مثبت هم دارای یک ناخوشایندی است، چه یک جشن رازآمیز نوینی است که جشن پیش را از میان برمی‌دارد.

این است معنی راستین بحران. در چنین وضعیّتی به‌زردشت فراخوانی از سوی خدایان تیره‌اش رسید، که مدافع آنان باشد و نماینده‌ی آنان در میان مردم. در سرود گاهانی گاو سند درست از این فراخوانی در دست است؛ این سند به‌شکل یک نمایشنامه‌ی آیین ابتدایی است و با یک سرزندگی، پری و آشکارایی نشان داده شده است که این قطعه‌ی نادر و شگفت‌انگیز مرواریدی از شعر آریایی ابتدایی پدید آورده است. نالش روان‌گاو نقطه‌ی آغازین سراسر تأثیر زردشت است. در درگیری میان هر دو آیین وی با همه‌ی دل و جان در کنار دین پدران ایستاده است و به‌طرفداری از هستی رازآمیز و افسانه‌ی چارپا با پیامدهای عملی‌اش، همراه با گروه مَگَه‌ی خویش در می‌آید. این مسایل اَشه یعنی نظم خدایی را به‌زردشت می‌نمایانند، نظمی که بدون آن گیتی پایدار نمی‌مانَد و تیره نمی‌تواند زندگی کند. اثری از یک ویرایشگر در او دیده نمی‌شود. وضع موجود را به‌سختی حفظ می‌کند. تصویر یک روحانی روستایی دوستار پیشرفت، با دلبستگی او به‌اصطلاحات کشاورزی، که پژوهش‌های دهه‌های پایان سده‌ی نوزدهم معمولاً درباره‌ی او طرح می‌کردند، یعنی چیزی را که این زمانه از آنِ یک بنیادگذار راستین دین می‌دانست، بی‌گمان شایان توجّه است، ولی از نظر تاریخی سر تا سر همه نادرست است.

دو امکان گوناگون وجود دارد که می‌توان با یک بحران موجود رویارویی پیدا کرد، و همیشه این دو امکان وجود داشته است. دسته‌یی از نظم موجود با دندان‌های فشرده، کورکورانه دفاع می‌کنند و تنها از این رو که آن نظم کهنه و عادی شده است و در دل خود غالباً درباره‌ی حقّانیّت خود نامطمئن هستند، ولی با یک بی‌شرمی و گستاخی دانسته بخصوصی از حزب خودشان جانبداری می‌کنند. دسته‌ی دیگر در درون خود از آن بحران تکان خورده‌اند، دست سختِ نیازمندی آنان را به‌سوی درکی تازه و به‌دست آوردن ارزش‌های شخصی می‌کشاند، ارزش‌هایی که به‌آنها اقرار دارند، آنها به‌یک

«هم‌نهاد» نوین و پایدار ناگزیر می‌شوند، عشق آنها زبانه می‌کشد و هدف‌های آینده‌ی نوینی می‌آفرینند. زردشت از این دسته‌ی دوّم است. او بحران را با تمام جدّی بودنش درک کرده و دیده است، تهدیدی است کشنده برای نظم خدایی تیره‌ی خود، و کشیده می‌شود به‌سوی عهده‌دار شدن تازه و ژرفی از دین موروثی پدران و آگاهی خدایی او راه نوینی می‌شکافد. شور دینی به‌جنبش در می‌آید و بر بالاترین نقطه‌ی موج خود یک باور جهان پسین همراه می‌آورد.

* * *

هم اکنون دیدیم که چگونه در سرود گاهانی گاو اهورمزداه گویی پایه به‌پایه از جایگاه والای خود برفراز رویدادها به‌پایین می‌آید تا به‌درماندگی‌های روان گاو دست یابد، این اهورمزداه نیست، بلکه گاو است که روان گاو را آفرید و زیندگی و نازیندگی از هر دو همزاد نخستین پدید آمد، از مَینیوی خوب و بد. مینیوی خوب آن است که سپنْتَه، اثربخش خدایی و نیرومند کاری است؛ اهورمزداه تنها نقشه را طرح کرده است. ولی اکنون ناگزیر می‌شود فریاد گاو را بشنود، و زردشت را فرا می‌خواند. در بند پایانی این فریاد بلند می‌شود: «اکنون نزد ما بیا ای اهوره!». نقطه‌ی تحوّل قطعی در بند ۷ می‌آید که روان گاو به‌اهورمزداه یادآوری می‌کند که هم او در آغاز آفرینش با یک فرمان خدایی برای پیوند میان گاو و انسان اثربخش (سپنْتَه) بود. در یسن ۴۶، ۹ زردشت در یک نقطه‌ی حساس زندگی خود بر سر رویدادهای سرود گاو باز می‌گردد:

چه کسی نخستین بار، سوزان، برای من روشن ساخت که چگونه ما ترا باید گرامی بداریم، ترا همچون کسی که فزاینده‌ترین، همچون اهورای وابسته به‌جهان اشه، که اثربخش در کار (*شْیئوثنُوْی سپنته* šyaoθanōi spənta) است؟ آنچه را که جهان اشه به‌تو گفت، آنچه را که آفریننده‌ی گاو به‌اشه گفت، آن را می‌خواهند اینها به‌میانجی وهومنه از من به‌دست آرند[1].

رویداد مهم و تعیین کننده در سرود گاهانی گاو درست همین نکته است که اهورمزداه، که *خدای بیکار و آسوده* و دور مانده از تیره است، و در زمان نخستین اثربخش بوده و بس، و آن هم با دستورهای خود، اکنون با نیروی کارگر خود در جایگاه مَگَه آشکار می‌شود، و در آنجا نیروی خود را به‌صورت «کار» مَگَه، در کارهای دینی خلسه نشان می‌دهد. در *رسالت خود و با رسالت خود زردشت اهورمزداه را همچون کسی مشاهده*

کرده است که بر روی این زمین هم سپنته است. از این دیدار دو سرود گاهانی یعنی یسن ۳۱ و یسن ۴۳ که برای شناخت تحوّل و پرداختگی دینی زردشت بنیادین هستند سخن می‌گویند و از آن دو تا دوّمی در نوشته‌های ایرانی به‌عنوان سرود گاهانی «پذیرش دینی» شناخته شده بود. من پروای دست زدن به‌این ترجمه‌ها را کرده‌ام، هر چند دشواری‌ها به‌ویژه در یسن ۳۱ به‌اندازه‌ی کافی، تقریباً چیرگی ناپذیر می‌نمایند، ترجمه‌ی من در بسیاری جاها از آنچه تاکنون شده جدا می‌شود[1]: دلیل‌های زبان شناسی ـ که در یادداشت‌ها بازگویی شده است ـ پیدا است که در اینجا باید بسیار کوتاه برگزار شوند

یسن ۳۱

۱ـ در حالی که ما برای شما این مقرّرات را یاد می‌کنیم، سخنانی فرا می‌گویم، که ناشنیدنی است برای کسانی که از روی مقرّرات دروغ زیست مایه‌ی اشه را تباه می‌کنند، امّا بهترین سخنان است برای آنان که برای مزداه پر از کوشایی هستند.

۲ـ اگر از این رو راه بهتر برای گزینش باز نیست، من به‌سوی همه‌ی شما همچون کَسی که اهورمزداه او را داور (رَتو) میان این هر دو دسته می‌داند، می‌آیم برای آنچه ما برابر اشه می‌خواهیم زندگی کنیم.

۳ـ پاداشی که تو به‌هر دو دسته با مینیو و آتش خود خواهی داد و به‌وسیله‌ی اشه ترتیب خواهی داد [و] دستوری که برای افروختگان؟ ارزش دارد، آن را بشود که تو ای مـزدا، بـه‌میانجی زبـان دهـان خودت آگاهی دهی برای دانستن ما، تا من از این راه همه‌ی زندگان را در برابر یک گزینش قرار دهم.

۴ـ هر گاه مزداه و سروران دانا (جمع مزداه اهوره) و آرمیتی با اَشه نـیایش کـردنی هسـتند پس از وهیشته مَنَه یک نیروی پرقدرت آرزومندم تا با افزایش آن بر دروغ (دروغگو ـ پیرو دروغ) چیره شوم.

۵ـ به‌من بگو، بدان‌گونه که یک تصمیمی بتوان گرفت، آن بهتر را آنچه را که شما (خدایان) به‌وسیله‌ی وهومنه باید بدهید ـ آنچه با آن من کشیده (؟) می‌شوم از راه وهومنه چیزهایی را بشناسم، و به‌یاد داشته باشم، ای مزدا که یا نخواهند بود یا خواهند بود.

۶ـ بهترین چیز بهره‌ی آنکس خواهد شد که همچون مرد ره یافته سخن خدایی راستین مرا درباره‌ی *هئوروتات*، *اَشَه* و *امرتات* بگوید: از آنِ مزداه است نیرویی که او (=مرد ره یافته) برای خود به‌دست وهومَنَهْ می‌رویاند.

۷ـ او، که نخستین بار به‌یادش آمد: «در جاهای روحانی (*خوائـرَه* xvāθra) باید که با روشنایی پـر شوند» او از راه خرتوی خود آفریننده‌ی اشه شد تا از ایـن راه وهـیشته مَـنَه را بـه‌دست آورد. ایـنها [نیروهای خدایی] را تو می‌گذاری ای مزداه که ببالند از راه مینیویی که تاکنون همان است که‌اهوره است.

۸- امّا اینکه تو ای مزداه، پیرترین و جوان‌ترین و پدر وهومنه هستی، این را من به‌میانجی مَنَهْ دانستم هنگامی که با چشمان («در اصل» در چشم) دریافتم که تو آفریننده‌ی راستین اشه هستی و اهوره در کارهای زندگی (اَهو).

۹- از آنِ تو بود، آرمیتی، از آنِ تو آفریننده‌ی گاو، از آن تو خْرتوی مَیْنیو، ای مزداه اهوره، هنگامی که تو به‌او (=به‌گاو) راهی بخشیدی که، یا به‌دارنده‌ی چراگاه، یا به‌آنکس که دارنده‌ی چراگاه نیست، بپیوندد،

۱۰- و همین‌که او (گاو مادین) از این هر دو همچون اهورای خود در جهان اشه برای آنکه از او محافظت و به‌او رسیدگی کنند، دارنده‌ی چراگاه را برگزید، آنکه خود را می‌خواهد ببندد (؟) از سوی وهومَنَهْ ـ آنکس که دارنده‌ی چراگاه نیست، ای مزداه، هر اندازه هم که به‌خود فشار می‌آورد، هیچ‌گونه بهره‌یی از آیین نیکو ندارد.

۱۱- از هنگامی که تو ای مزدا، در آغاز برای ما زندگان و دَئناها و خْرَتوها را به‌یاری مَنَهِ خود آفریدی، از هنگامی که روان زندگان را (*اوشتَنَه* uštana)استومند کردی، از هنگامی که تو کردارها را و رأی را (آزمایش آتش) [آفریدی] که یک خواهنده‌ی آزاد به‌دلخواه تصمیم‌ها را (رأی‌ها را) در اختیار داشته باشد،

۱۲- اکنون هم سخنگوی ناراست و هم سخنگوی راست، هم راه یافته و هم راه نیافته، هر یک به‌روال دل و مَنَهِ خود، آواز خود را بلند می‌کند در آنجاکه آرمیتی با دوست جفت خود، مینیو، رایزنی می‌کند، از پی او روان.

۱۳- گناهانِ آشکارا و نهان که از راه بررسی ثابت می‌شود، ای مزداه، و کسی که به‌او بزرگترین رهایی از یک زیان کوچک می‌رسد همه‌ی اینها را تو می‌بینی به‌میانجی اشه، در حالی که تو آن را زود با چشم درمی‌یابی[۱].

۱۴- از تو می‌پرسم ای اهوره درباره‌ی چیزهایی، که می‌آیند و درخواهند آمد: چه پاداشی باید پیروان اشه بنا بر کارهایی که شده و چه مزدی برای پیروان دروگ تعیین شده است، چگونه خواهند بود هنگامی که به‌حساب همه رسیدگی می‌شود[۲].

۱۵- از آن می‌پرسم: چه پاد افراهی به‌آن‌کس خواهد رسید که برای پیرو دروگ، برای بدکار در جستجوی فراهم کردن نیرو است، ای اهوره، آنکه زندگی را نمی‌تواند بیابد بدون آنکه به‌دارنده‌ی چراگاه ـ کسی که به‌مردم و چارپا هیچ‌گونه بدی نمی‌رساند ـ زیان رساند.

۱۶- از آن می‌پرسم: او چگونه خواهد بود که نیکوبینانه می‌کوشد به‌یاری اشه نیروی خانه یا بخش یا سرزمین را افزون کند ـ مردی که از آن تو است ای مزداه اهوره ـ، کی او خواهد آمد و چه خواهد بود کارهای او.

۱۷- آیا پیرو اشه آن بزرگتر را می‌گزیند یا پیرو دروگ؟ مرد رهیافته باید که آن را به‌مرد رهیافته بگوید،

مرد رهنیافته نباید که باز فریب دهد. تو برای ما ای مزداه اهوره یک آگاه‌کننده‌ی وُهومنه باش!
۱۸ـ هیچیک از شما نباید به *مانثره* (m θra)؟؟ و دستورهای پیرو دروگ گوش کند، چه او خانه یا خانواده یا روستا یا کشور را به‌بدبختی و تباهی می‌سپارد. پس آنها را با جنگ‌افزار ادب کنید!
۱۹ـ باشد که به‌آن‌کس گوش فرا دهند که همچون مرد رهیافته در اندیشه‌ی خودش اشه را، همچون پزشک زندگی (یا پزشک هستی)؟ (*آهوم بیش* ahūm.biš) نگاهداری می‌کند، ای اهوره، در اینکه او بر گزینش آزاد بر زبان برای سخن گفتن بر راستی چیره است، آنگاه که بخشیدن مزد به‌هر دسته انجام می‌گیرد در [شهریاری] خوب از راه آتش فروزان تو، ای مزدا.
۲۰ـ آنکه به‌پیرو اشه می‌پیوندد، شکوه (؟) سرانجام دارایی (؟) او خواهد بود[۱]. زمان درازی تاریکی، خوراک ناخوش، ناله‌ی درد ـ به‌سوی چنین هستی (*اَهو*) دِئِنای [شما] با کارهای شخصی خودش (یعنی کارهایی که خاستگاهشان وهومنه نیست) شما را رهبری خواهد کرد، شما ای پیروان دروگ.
۲۱ـ مزداه اهوره به‌خاطر خود [سروَری] لبریز خویش، پایداری (؟) یگانگی وهومنه (=یگانگی پایداری وهومنه) با هئوروتات و اَمِرتات با نیرو و اشه به‌آن‌کس خواهد رسید که به‌یاری مَینیو و کارها، برای او یک یار اهل راز است. (*اوروَثه* urvaθa).
۲۲ـ این چیزها برای مرد نیک‌نگر آشکار است، زیرا که او در [وُهو] مَنَه بهره‌یی به‌دست خواهد آورد. به‌یاری نیروی خوب، سخن [خوب] و کردار [خوب] بر اشه اثر می‌کند (؟). او برای تو ای اهوره مزداه، سوزنده‌ترین یاور خواهد بود[۲].

این سرود گاهانی مستقیماً به یسن پیش، یعنی یسن ۳۰ بستگی پیدا می‌کند، که بخش‌های بسیاری از آن به‌مناسبت‌های گوناگون بررسی شد. قطعه‌ی عمده‌ی آن بند ۶-۳ است که ترجمه‌ی آن در ص. ۱۰۶ داده شد، و در آن بازگویی می‌شود، که چگونه آن دو مینیوی همزاد در زمان نخستین زیندگی و نازیندگی را آفریدند و چگونه دَئِوه‌ها اشتباهی شوم در گزینش میان این هر دو ضد مرتکب شدند؛ در اینجا افسانه‌ی سنتی آفرینش انجمن گاهانی بازدیده می‌شود. به‌دنبال آن در بند ۷ سخنی است درباره‌ی بنیادگذاری خلسه و آزمایش آتش، و تمام این سرود با گوشزد و توصیفی که به‌صورت رویارویی تهدیدآمیزی از هر دو راه و هدف برابر هم، پایان می‌پذیرد: «هر گاه شما، که شما مردم هستید درست دستورها را (*اوروانا* urvātā) به‌یاد داشته باشید که مزداه ترتیب داده است: خوشی و ناخوشی، و اینکه پیروان دروگ باید تباهی دیرپا (=همیشگی)، ولی پیروان اشه رهایی را باید به‌دست بیاورند، آنگاه پس از این به‌کام خواهد بود» (بند

۱۱). به‌این واژه‌ی *اورواتا* (urvātā) واژه‌های آغازین یسن ۳۱$_{۱}$ اشاره می‌کنند. *اورواتا* دارای یک مفهوم رازآمیز و آزمایش آتش می‌باشد که از کارواژه‌ی *وَرْ* var به‌معنای گُزیدن، تصمیم به‌چیزی گرفتن، خود را به‌چیزی وادار کردن مشتق شده، با توجّه به‌مقام خداوندی آزمایش آتش (ص. ۶۷)؛ پس معنای آن «تعیین» در اصطلاح و از نظر حقوقی و دینی است، و بستگی پیدا می‌کند همیشه با خدایان. در یسن ۳۱$_{۳}$ گونه‌ی دیگری که درست نویسی شده‌ی آن است یعنی *اوروَتَه* urvata دیده می‌شود. ماده‌ی *وَرْ*- -var گذشته از واژه‌ی *اوروَتَه* که پیش از این بارها با آن سروکار داشتیم، همچنین در واژه‌ی *وَرَنَه* varəna (varana) هم هست، و من در یسن ۳۱$_{۱۱}$ واژه‌ی «تصمیم» ترجمه کردم؛ ممکن است این واژه درباره‌ی انسان هم به‌کار رود در آن صورت حالتی را بیان می‌کند که در نبرد میان خوب و بد داراست، چنان‌که معنای باور را دارا می‌شود، یعنی ایمان و راستای زندگی که انسان به‌آن پیوسته است.

در یسن ۳۰$_{۱۱}$ دستورهای اهورمزداه برای پیروان اشه و پیروان دروگ فراگفته می‌شود؛ در یسن ۳۱$_{۱}$ کاربرد عملی بر روابط زمان حاضر منتقل می‌شود. برای موردی که هر دو راه به‌طور آشکار بیان نمی‌شوند زردشت می‌خواهد یک آزمایش آتش برگزار کند و در آن او خود رَتو یا نماینده‌ی نیروی قاطع خداوندی دیده می‌شود (بند ۲). اینکه این به‌راستی یک آزمایش آتش است، که در برابر آن زردشت دشمن خود را می‌خواهد فرا بخواند، از بند ۳ دانسته می‌شود، که وی نیایش می‌کند، که پاداشی که به‌دست مینیوی اهورمزداه و آتش باید داده شود، به‌روشنی با «زبانِ دهان» باشد، باشد که در سخن خلسه‌یی الهام شده‌ی خدایی آگاه کند (ص. ۱۷۳). اکنون اگر راه برگزیده شده‌ی پیامبر راه درستی باشد و خدایان تیره باید نیایش شوند، برای خود نیروی پرتوان خواستار می‌شود تا از این راه بر پیروان دروگ پیروز شود (بند ۴). شگفت‌انگیز در اینجا اصطلاح «خداوندان دانا» است به‌صورت جمع اهورمزداه. از آنجا که از اشه و آرمیتی به‌نام یاد شده است، پس باید مقصود از آنان اهورمزداه، سپنته مینیو، و وهومَنَهْ، هئوروتات و امرتات باشند؛ اصطلاح «خداوندان دانا» باز در یک جای دیگر دیده می‌شود ۳۰$_{۹}$ و در آنجا به‌معنای مجموعه‌ی خداوندان اشه است. اینکه این خدایان در معنای جمع اهورمزداه خلاصه می‌شوند، نشان می‌دهد که این خدا یعنی اهورمزداه، در

یک رابطه و پیوند بسیار درونی‌تری با نیروهای خدایی، که در زندگی تیره مستقیماً دست اندرکار بود، گنجانده می‌شود، تا زمانی که مفهوم آن *خدای بی‌کار و بدون اثر* بود. اینجا آن پدیده‌ی نوینی را که گاهان گام به‌گام برای ما آشکار می‌کند، آماده می‌شود.

در بند ۵ پیامبر یک گام دیگر پیش می‌رود: وی آرزومند درک قطعی (آن بهتر) است که خدایان به‌دست اشه برای دادن دارند. آنچه که می‌توان از این دریافت به‌هر حال از واژه‌های «به‌دست وهومَنَهْ شناختن» است: این آن خلسه‌یی است که در آن چیزهای آینده شناخته و به‌یاد می‌آیند. در یسن ۴۴،۹ نگرانی پیامبر پدیدار می‌شود از اینکه چگونه آنچه دیده است، به‌یاد خواهد آورد - این بستگی پیدا می‌کند به‌حالت یک خلسه‌ی واقعی (ص. ۱۶۶). دشواری ویژه در بیت دوّم این بند است که من چنین ترجمه کرده‌ام: «آنچه که به‌میانجی آن من وادار می‌شوم، از راه وهومنه... بشناسم و به‌یاد آورم.» بنا بر بازشکافی من[۱] در واقع باید چنین ترجمه شود: «آنچه که از سوی آن کشش من (الهام من *اِرشی* ūərəši [می‌آید]، از وهومنه... بشناسم و به‌یاد آورم.» دشواری در واژه‌ی *ارشی* (ایرانی باستان -r̥ši) است و من برای آن یکباره توجیه دیگری دارم تا توجیهات معمولی که در جستجوی آنست (بارتلمه: «حسد»، جکسن و دیگران: «پاداش»)؛ به‌گمان من این واژه را نمی‌شود از واژه‌ی هندی -r̥ši «خواننده، شاعری که از سرودهای خدایان الهام گرفته است» جداکرد و باید معنای «برانگیختن، الهام» یا مانند این را داشته باشد[۲]. آنچه را که پیامبر به‌دنبال آن تلاش می‌کند درک و دیدار وهومَنَه است، که به‌یاری او «برانگیختن او» الهام او صورت می‌گیرد، و این حالت او را توانا می‌کند که به‌آینده بنگرد. آنچه که او خواستار است سخن راست است و آموزه‌ی درست از حالت جذبه، و این به‌او در بند ۶ داده می‌شود. این بند به‌گمان من از زبان اَهورمزداه است، و پاسخ به‌دعوت پیامبر را در بند ۵ دربر دارد. این پاسخ گواهی می‌دهد که در اینجا سخن از حالت خلسه است. هر آنکس که سخن خدایی اهورمزداه یعنی *مانْثرَه* از هئوروتات، اشه و امرتات، می‌تواند بگوید، همان کسی است که آگاهی درست از حالت خلسه که با نظم خدایی برابر و یکی است، دارد، زیرا هئوروتات و امرتات دارنده و بَرَنده‌ی واقعی نیروهای این حالت که *اوتَه‌یوتی و تویِشی‌اند* می‌باشد (ص. ۱۴۷ و بعد، ص. ۱۸۶). آموزه‌ی درست در سطر آخر این بند است و می‌گوید: تَوانِ برتر از طبیعتی که شخص مجذوب در هیجان

و جوش و خروش همواره فزاینده، از راه دیدار وهومَنَهْ به‌دست می‌آورد، مزدایی است و از او صادر می‌شود. مزداه با توان خود مستقیماً و بدون واسطه کارگر است، او خود به‌سوی مگه فرود می‌آید، او بیرون از آمد و شد معنویِ زندگی این جهان خاکی نیست.

اکنون این برای دریافت بستگی اهورمزداه به‌جهان خدایان و انسان‌ها نتیجه‌های مستقیم دارد. بندهای آینده (۱۰-۷) چیز تازه‌یی دربر ندارد جز دگرگونی بزرگ زردشت از «خدای بدون اثر» کسی که باید پدر آن دو همزاد نخستین معنا بدهد او همان کسی است که روزگاری فضاهای آسمان را با روشنی سرشار کرده است (بند ۷): این باید یک آموزه سنتی از خدای آسمان روز بوده باشد؛ ولی این بس نیست: *او همان کسی است که اشه را آفرید تا* وهیشته منه *را دریافت کند*، آن واقعیّت بزرگ جهانی که آسمان و زمین را به‌هم می‌پیوندد، آن توان روحی که در سینه‌ی مردم روی این زمینِ می‌زید و در آن بالا در جهان روانی خدایان بر تخت نشسته است. اشه و وهشیته مَنَهْ را او به‌دست مینیو می‌بالاند و این مَینیو همان کسی است که با اهوره همه وقت یکی بوده و هست. این مَینیو طبیعی است که مینیوی خوب است، یعنی سپنته مینیو. به‌یاد بیاوریم آموزه‌ی کهن انجمن گاهانی را: هر دو مَینیو، هم مینیوی خوب و هم مینیوی زشت، پسران اهورمزداه هستند، نازیندگی هم باید از بالاترین خداوند پدید آمده باشد، هر چند با واسطه. در همین نقطه زردشت دگرگونی بزرگ خود را انجام می‌دهد. مَینیوی خوب با اهوره یکی است؛ و این دارای دو معنا است. از یک سو با این سخن بیان می‌شود که اهورمزداه همچنین سپنته، یعنی اثربخش، در قلمرو زندگی نیز هست. از سوی دیگر این معنا نیز در آن هست که پلیدی، نازیندگی، یکسر از اهورمزداه دور می‌ماند، از سوی جهان خدایی هم رانده می‌شود، این به‌کلّی اهریمنی است. اهورمزداه برای زردشت خدای خوب به‌تمام معنا می‌شود.

بند ۸ با کمال روشنی به‌ما نشان می‌دهد که زردشت اکنون از تجربه‌ی شخصی و دیدار خود سخن می‌گوید: او در یک *رؤیا* دیده است، که اهورمزداه آفریننده‌ی راستین اشه می‌باشد. بدین سان همه‌ی راز خداوندی برق‌آسا در پیش او آشکار می‌شود. او درمی‌یابد که اهورمزداه «سالمندترین و جوان‌ترین»، نخستین و فرجامین، آغاز و انجام آفرینش است. و نیز درمی‌یابد که اهورمزداه پدر وهومَنَه است: و نه پدر نیروهای پلیدی،

که در این جهان کار وهومنه را تباه می‌کنند. سرانجام او درمی‌یابد که اَهورمزداه اهوره‌یی در *کارهای* زندگی (*اَهو*)[۱] است: در آیین‌های دینی و کارهایی است که در نتیجه‌ی آنها *مَگه* به‌مقام پیوستگی خدایی می‌رسد.

دیدهای تازه پشت سر هم در می‌آیند. بندهای ۱۰-۹: هم آرمیتی و هم آفریننده‌ی گاو و هم نیروی آفریننده (*خْرَتوی*) مینیو ـ که ناگزیر از خرتوی اهورمزداه که با آن اشه را آفرید، نباید جدا کرد، بند ۷ ـ همه از آنِ اهورمزداه بودند، در آن روزگار نخستین، هنگامی که گاو خود در برابر گزینش میان نیکو و بد قرار گرفته بود، گزینشی که برای همه‌ی زندگان مشترک است، و برگزیده شده‌ی او که برای او خوبی بود، یعنی دارنده‌ی چراگاهِ پیرو اشه vāstrya ، و آنکه چراگاه ندارد (*اَواسْتْرِیَه* avāstrya) را رد می‌کند. بدین‌گونه آموزه‌ی کهن که هنوز در یسن ۲۹ (بند ۷-۶) به‌چشم می‌خورد، از میان برداشته شده است: برای روان گاو در جهان آسمانی، هیچ *اَهوو* و *رَتویی* که در اندیشه‌ی او باشد نیست. چارپا برای دارنده‌ی چراگاه آفریده شده است؛ اهورمزداه در زمان نخستین سخن خدایی خود را درباره‌ی رابطه میان انسان و گاو فرا گفت، و جز اینجا به‌سرنوشت گاو نمی‌پردازد. اکنون به‌عکس چیز دیگر آموخته می‌شود: همه‌ی خدایان اجتماعی از آن اهورمزداه هستند. دستگاهِ آنان دستگاه اوست. نظم اجتماعی نظم اهورمزداه است، او در آنان حضور دارد، چنان که او در *مَگَه* حاضر است. رابطه میان کارکردِ وهومنه در مگه و کارکردِ دارنده‌ی چراگاه در گلّه‌ی چارپایان بسیار روشن نشان داده شده است. دارنده‌ی چراگاه برای گاو کار می‌کند و در اندیشه‌ی اوست، چرا که دارنده‌ی چراگاه خود را وابسته به وُهومنه می‌داند (این باید ناچار معنای واقعی اصطلاح فشنگْهْیَه fšənghya باشد[۲])؛ بی‌گمان یک رابطه‌ی علیّت میان این دو جمله برقرار است. آنکه چراگاه ندارد، سهمی در مِرْتی mərəti خوب ندارد (این واژه باید ناچار با آن چیز سازگار باشد که ما زیرواژه‌ی Ritus=رسم می‌فهمیم، یعنی سخنان و کارهای روایت شده‌ی مقدّس[۳])؛ بی‌گمان یک رابطه‌ی علیّت میان هر دو نسبت برقرار است: آنکه چراگاه ندارد و شرکت نداشتن.

در بند ۱۲-۱۱ پیامبر از دیدار دیرپای خدایی و آموزه‌ی خدایی به‌سوی مگه که در اینجا در روی زمین است برمی‌گردد، به‌جایگاهی که آرمیتی با همتای خود مَینیو رایزنی

می‌کند. وی نشان می‌دهد که از آغاز آفرینش پیشگوی دروغین و پیشگوی راستین وجود داشت، همچنان که اکنون هم وجود دارد. بند ۱۱، که اصولاً چیزی جز اندیشه‌ی «از آغاز آفرینش تاکنون» را، به‌عنوان پیشگفتار برای بند بعدی بیان نمی‌کند، به‌توصیف واقعی شکل‌های اصلی زندگی، که هنگام آفرینش نشان داده شده بودند، تغییر صورت یافته است تاگذری باشد از آنچه پیش از این یاد شده بوده. این صورت‌ها و شکل‌های اصلی زندگی اینها هستند: *جانداران* (*گَئِثا*) دئناها، خرتوها، صورت جسمانی وجوه، و آزمایش آتش همراه با نتیجه‌ی آن، که داوری است از سوی یک نیروی خدای «آزادخواه». اینجا هم به‌دنبال آنچه پیش از این گفته شد، به‌ویژه ثابت می‌شود، که اهورمزداه آفریننده است.

بند ۱۳ یک جمله‌ی همگانی است از یزدان شناسی کهن مزدایی که متوجّه همه‌ی داناییِ اَهورمزداه بر زمینه‌ی اخلاقی است و به‌عنوان گذر و انگیزه‌یی برای بندهای آینده ۱۶-۱۴ که پیامبر از اهورمزداه پرسش‌هایی درباره‌ی سرنوشت پایانی پیروان اشه و پیروان دروگ می‌کند. در بند ۱۴ سخن از پاداشی است در رابطه با پرداخت‌ها و از «با هم پرداخت» - این نزدیکترین معنای واژه‌ی -han-kar می‌تواند باشد. شاید دیگر نیازی نباشد به‌اینکه بگوییم در این شرایط فرهنگی، برخلاف آنچه که بارتلمه و دیگران این مورد و جاهای دیگر را به‌غلط می‌خواهند تعبیر کنند، به‌هیچ‌روی سخن از یک دفترداری و حسابداری آسمانی از گونه‌ی بازرگانی نمی‌تواند باشد. چوپانان دشت‌ها، که هیچ‌گونه آگاهی از خط و به‌طور قطع داد و ستدی جز خوار و بار نداشتند، از کجا باید اندیشه‌ی حسابداری بازرگانی آسمانی را گرفته باشند؟ مفهوم *ایشود* -išud که من آن را به «مزد» ترجمه کرده‌ام، در همان روزگار آریایی مشترک گم می‌شود و از میان می‌رود؛ صورت‌های ساخته شده‌ی دیگری که با اوستای نوین سازگار می‌شوند، در ریگودا همچون واژه‌های تقریباً مرده و فراموش شده به‌چشم می‌خورند. تا آنجا که می‌شود در این باره فرضیه‌یی اظهار کرد، از همه درست‌تر حدس این انگیزه است که *ایشود*- گونه‌یی بازی قمار و بخت آزمایی با تیر (*ایشو* išu) بوده است که در نزد اقوام ابتدایی بسیار دیده می‌شود. از جمله نزد عرب‌های بدوی جاهلیّت. در هندوستان ودایی بازی با تاس بسیار رواج داشته است. اصطلاح *ایشود* شاید تیراندازیی را می‌رساند، که به‌حسب آن

خوشبختی یا بدبختی را تعیین می‌کردند، و سپس سرنوشت خوشی یا ناخوشی را خدایان نصیب می‌کردند. پیدا است که از لوازم این‌گونه بازی‌ها مبلغی که برای بازی می‌گذاشتند (*داثره* dāθra) و رسیدگی و جمع کردن حساب‌ها هم بود. نیازی نیست که در اینجا به مزد و پاداش پس از مرگ بیندیشیم؛ شاید در اینجا و همچنین در بند ۱۵ سخن از پاداش و کیفر در این جهان باشد. شگفت‌انگیز بند ۱۶ است که اشاره‌ی آشکار و روشنی دارد به «آنکس که می‌آید»، به‌رهاننده‌ی آینده، و کارگر بودن آن پنداشته می‌شود که بر تیره‌ی زمینی منتقل شده است؛ پس از این هم باز در این باره سخن خواهیم گفت.

در بند ۱۷ پیامبر بر سر گزینشی که در آغاز این سرود گاهانی به‌آن اشاره کرده بود، باز می‌گردد. آهنگ سخن او اکنون سخت خشن و تحکّم‌آمیز است: دور شوید ای نا–ره‌یافتگان! مرد ره یافته، مرد مگه و اهل راز باید که سخن گوید، و باشد که اهورمزداه نیروی وهومنه را به‌پیش خواند. در بند ۱۸ و ۱۹ نیروهایی یاد می‌شوند که برای نفوذ در تیره می‌جنگند: در یک سو پیروان دروگ با سخنان مقدّس و کارهای مقدّس آیین هئومه (بند ۱۸) و در سوی دیگر خود پیامبر با آیین خلسه و آزمایش آتش (بند ۱۹) ـ گوش نکنند به‌پیروان دروگ، که خانه و انجمن را تباه می‌کنند، و باید که آنان را با جنگ‌افزار شکست داد؛ به‌جای آن به‌سخنان پیامبر گوش فرا دهند، که دربر دارنده‌ی نیروی درمان‌بخش زندگی است؛ بند ۱۸ تنها جایی است که به‌پیروان دروگ *مانثره* m θra و *ساسنا* sāsnā را نسبت می‌دهد، یعنی سخن خدایی و دستور خدایی، و اینها اصطلاحاتی هستند که به‌جز اینجا منحصراً به‌زبان انجمن گاهانی اختصاص دارد. توجیه این مسئله بسیار طبیعی است: پیروان دروگ در این مورد به‌یک دین ایرانی خویشاوند بسیار نزدیک وابسته بودند و به‌خوبی می‌توان فهمید که خود را در خدمت این مفاهیم قرار می‌دادند. اگر آنها آریایی نبودند و دین آریایی نداشتند، پیامبر شاید هرگز به این نمی‌اندیشید که این مفاهیم بسیار مقدّس را برای آیین‌ها و آموزه‌های آنان به کار برد. در بند ۱۹ واژه‌ی تاریک *اهوم‌بیش* ahūm.biš پدیدار می‌شود، این واژه را من «پزشک زندگی» ترجمه می‌کنم[1]. اینجا چنان‌که به نظر می‌آید، بی آنکه نیازی به جستجو داشته باشد به اشه مربوط می‌شود، شاید اصلاً در گاهان باید به این واژه، همچون یک

*kenning برای اَشَه به‌معنای «نیروی درمان بخش زندگی‌افزا» نگریست (ص. ۱۳۶).

در بند ۲۰ پیامبر مزد انجامین را رسم می‌کند، مزدی راکه هر کس به‌حسب گزینش و نظر و داوری خود نسبت به‌نیروهای در جنگ به‌دست می‌آورد. اینجا بدون پرسش سخن از حالت پس از مرگ است؛ به‌عکس این بند دارای مضمون رستاخیز و جهان پس از مرگ نیست. توصیف حالت نیامرزیدگان، طبق معمول در این گونه موارد، بی‌اندازه زنده و مشخّص است.

در بند ۲۱ به‌مرد مگه و اهل راز وعده داده می‌شود که او در حالت خلسه‌ی همیشگی و ناگسستنی زندگی خواهد کرد، و پیوسته از شادی معنوی خلسه برخوردار خواهد شد و از سرچشمه‌های نیروی آن خواهد آفرید. بدین وسیله مردِ مَگَه همه چیز را به‌روشنی خواهد دید، و از این راه آتشین‌ترین پیکارگر اهورمزداه می‌شود (بند ۲۲).



به‌صورت بازنگرش، زردشت در یسن ۴۳ به‌دیدار بزرگ خود از اهورمزداه بازمی‌گردد.

یسن ۴۳

۱ـ به‌آرزو باشد که اهورمزداه فرمانروا بر خواست آزاد خود به‌هر کس بدهد که برای او چنین چیزی می‌تواند پیش بیاید! خوشی و نیروی نمیرایی (*تَوِیشی*، *اوتَه‌یوتی*) این چنین آرزو می‌کنم، بشود کـه بیایند، بشود که اشه پشتیبانی کند ـ این را به‌من بده، ای آرمیتی: خوشبختی شکوه آسمانی (رای) [و] زندگی وهومنه (گَیه gaya)

۲ـ بهترین چیزها برای او بشود که مرد (نَر nar) به‌وسیله مینوی اثربخش روشـنی‌بخش تـو، ای مزداه، [برای مزد]، برای خواستاری شادمانی معنوی‌اش شادی بـه‌دست آورنـد (*خـواثرَه*): شـادی وهومنه، که تو به‌وسیله اشه در عین حال با خوشی زندگی دراز (=جاودانی) هر روز می‌دهی.

۳ـ «امّا آنچه بهتر از نیکی است، باشد که مرد به‌آن برسد، مردی که به‌ما راه راست را برای نجات (*سَوَهْ* savah) می‌آموزد ـ هم در این جهان استومند و هم در آن جهان *مَنَهْ* ـ به‌یاری کنندگان راستین، که در میان آنان اهوره به‌سر می‌برد، یعنی تو، ای مزداه، مشتاقانه با یک تیره‌ی خوب [در پیرامون تو]،

*- در شعر نُژدی باستان: توضیح شعر به‌وسیله نام‌گذاری چندبخشی

اثربخش (سپنته[۱])»

۴ـ *ترا خواهم دریافت از جان و دل همچون وجود اثربخش سترگ* (*تَخمَه* **taxma**). ای مزداه، هر گاه توان و زور وهومنه به‌سوی من آید به‌میانجی دستی که تو سرنوشت‌ها را با آن اثربخش می‌سازی (؟)، که تو به‌پیرو دروگ و پیرو اشه از راه تابش آتش تند اشه می‌دهی[۲]

۵ـ *ترا اثربخش دریافتم* ای مزداه اهوره، هنگامی که من ترا که نخستین موجودی نگاه کردم در زایش زندگی (*آهو*) ـ هنگامی که تو کردارها و گفتارها را مزدآور کردی: بد به‌بدکار و سرنوشت خوب به‌نیکوکار از راه هنرمندی است در آخرین مرحله‌ی آفرینش.

۶ـ در این مرحله، در جایی که تو ای مزداه با مَینیوی اثربخشت [و] با نیرو می‌آیی، آرمَیتی به‌میانجی وهومنه، که با کارهای او زندگان در اشه تقویت می‌شوند، به‌آنان نتیجه را اعلام می‌کنند، همچون نماینده‌ی داوری کننده‌ی (*رَتو*)، خرتوی تو، که هیچ‌کس نتواند او را دروغگو بنامد[۳].

۷ـ *ترا همچون اثربخشی دریافتم* ای مزدا هنگامی که [وجود خدایی] مرا در آغوش گرفت با وهومَنَه و از من پرسید: «تو که هستی، از آنِ که هستی؟ چگونه؟ باید روزهای آموزش را (؟) برای رایزنی درباره‌ی زیندگانت و شخصیّت‌هایت تعیین کنم؟[۴]»

۸ـ و به‌او [به‌سخنگو] گفتم: «زردشت [نام دارم] نخست؛ می‌خواستم تا آنجا که در توان دارم، دشمن راستین پیرو دروگ باشم. امّا برای پیرو اشه یک یاری پرنیرو باشم، بدین‌گونه که من دارای چیزهای آینده باشم که نیروهای آزاد در فرمان دارند تا هنگامی که من ترا ستایش می‌کنم و از بهر تو سرود ستایش می‌خوانم، ای مزداه.»

۹ـ *ترا همچون اثربخش دریافتم* ای مزداه اهوره، هنگامی که [وجود خداوندی] مرا دربر گرفت با وهومنه؛ به‌پرستش او: «برای چه کسی آرزو می‌کنی پرستش خود را ارزانی داری؟» [پاسخ دادم]: «بدیهی است می‌خواهم تا آنجا که می‌توانم حواس خود را بر نیایش آتش تو که به‌اشه ارزانی شده متوجّه کنم[۵].»

۱۰ـ «امّا ای اَشَه تو به‌من نشان بده هر چند بار که من او را می‌خوانم.» ـ به‌همراهی آرمیتی اکنون به‌اینجا می‌آیم. از ما درباره‌ی چیزهایی بپرس که ممکن است که درباره‌ی آنها از ما پرسش کنی، چه یک پرسش از سوی تو مانند پرسش زورمندان است ـ تا از این راه یک نیرومند ترا پرنفوذ (*اَئِشه*) و زورمند کند.».

۱۱ـ *ترا همچون اثربخشی دریافتم*، ای مزداه اهوره، هنگامی که [وجود خدایی] مرا دربرگرفت با وهومَنَه: همین که نخست از شما در سخنان [مقدّس] راه یافته شدم، آنگاه کوشش من چیزی را آماده کرد که برآورده کنم که بهترین نامیده شده بود، رنج در میان مردم[۶].

۱۲ـ و آنگاه که تو به‌من گفتی: «تو باید بروی تا در اَشَه بینش به‌دست آوری» پس به‌من فرمان ندادی، ناشینده ماند، به‌پیش‌آ [به‌سوی من، ای اهورمزداه] پیش از آنکه پاسیاران خدایان (*سْرَوشَه*) به‌پیش من

آیند، به‌همراهی آشی که سرشار از شکوه آسمانی (*رای*) است، که سرنوشت‌ها را، رهایی و تباهی را به‌هر دو گروه بخش می‌کند.

۱۳- *ترا همچون اثربخشی دریافتم*، ای مزداه اَهوره، هنگامی که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وهومَنَه [و من گفتم]: «این آرزو را به‌من‌بدهید - که در برآوردن آن هیچکس شما را باز نتوان داشت - که من از کارهای مقدّس (*اَرَثا* araθā) آگاه شوم، که به‌زمان دراز (=جاودانه) [و] به‌هستی آرزومندانه (*ستی* sti) وابسته‌اند، که بنا بر آنچه که گفته شده است، در شهریاری تو است[1].

۱۴- یک یاوریی، آن‌گونه که مرد برای آن یاوری در توانایی دارد، زیرا که وی رهیافته است، به‌دوستش می‌تواند بدهد، باشد که برای من شناخت تو (یا از تو) باشد، ای مزداه، یاوریی که مردم از آن بهره‌مند خواهند شد از راه توانایی تو همچون که به‌اشه. به‌پیش‌آ، بیا در کنار تابش توفان (*سَرِدنا* sarədanā) نتیجه‌ی آزمایش آتش و هم با همه‌ی آنان که سخن خدایی ترا (*مانثره*) درمی‌یابند[2]».

۱۵- *ترا همچون اثربخشی دریافتم*، ای مزداه اهوره، همین که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وهومنه؛ توشْنامَیْتی (=آرمَیتی) چیزهایی [به‌من] آموخت که بهترین هستند، که در آن خوشامدی بیابم؛ نکند که پیروان دروگ از مرد عامی خوششان آید، زیرا که آنان همه‌ی پیروان اشه را بدنام کردند[3].

۱۶- «امّا ای اهورمزداه، زردشت برای خود مینیوی ترا برمی‌گزیند که (در اصل: آنکه همیشه) اثربخش‌ترین است. باشد که اشه، پرتوان از راه روان زندگی (*اوشتانَه*) پیکر استومند به‌خود بگیرد؛ باشد که آرمیتی در شهریاری خورشید مگه باشد، باشد که او (=آرمیتی) به‌دست وهومنه مزد خوشبختی برای کارها بدهد!».

سخنان آغازین به‌حسب موضوع چیزی نیست جز یک درود: درود برگروندگان؛ درست مانند درودی که در قرآن است: درود بر آنکه از راه راست پیروی کند (سوره‌ی ۲۰ آیه‌ی ۴۹)*. این خوشی و آسایشی که پیامبر پس از این در بند ۱ آرزو می‌کند مربوط است به‌آفرینی که در نتیجه‌ی آمیزش درست ارواح در حالت خلسه حاصل می‌شود. در بند ۲ ممکن است سخن از خوشبختی و آمرزش پس از مرگ باشد ولی همین خوشبختی در حالت خلسه درک می‌شود و تمام واژگان از حالت خلسه گرفته شده است. در بند ۳ آن گروه به‌پیش می‌آیند و پیشوای مگه یعنی زردشت را، که «راه‌های راست» را برای رهایی (*سَوَه*) در بحران آزمایش آتش و در رفتار با جهان آسمانی آموخته است، ستایش می‌کنند. «یاری کننده‌ی راستین» نیروهای خداوند هستند که پیرامونیان

---

*- والسلام علی من اتبع الهدی

اهورمزداه و پاسیاران او را تشکیل می‌دهند (سْرَوشَه در بند ۱۲). در موردی که تأکید شده و همیشه پایان بند را می‌سازد، اهورمزداه همچون اثربخشی، سپنته، توصیف می‌شود؛ بدین‌گونه طرحی آغاز می‌شود که به‌صورتی بی‌اندازه کوتاه و سازگار با اصول هنری اجرا می‌شود و بر همه‌ی بخش‌های دیگر سرود حکمفرما است.

امّا آنچه زردشت توصیف می‌کند ***دیدار و درک اوست از اهورمزداه به‌عنوان سپِنتَه.*** زمانواژه‌یی که اینجا به‌کار می‌رود، و من آن را تا اندازه‌یی آزاد به «دریافتن، درک» ترجمه کرده‌ام، مَنْ- man است، که تأثیر اندام مَنَهِ آدمی را بیان می‌کند: معنای آن «اندیشیدن، توجّه به‌چیزی داشتن و آن را با حس دریافتن (نک. ص. ۱۲۶) است. شگفتا که پیامبر این دریافت و درک را نخست به‌صورت آینده می‌پذیرد: او روزی اهورمزداه را همچون سپنته درخ*واهد یافت* (بند ۴). من این مورد را پیش از این به‌مناسبت دیگری بررسی کرده بودم (ص. ۱۳۱، ۱۸۸) و اظهار عقیده کردم که پیامبر در اینجا از مرگ آینده‌ی خودش سخن می‌گوید، هر چند که اصطلاحات یکسره همگی از مگه و آزمایش آتش گرفته شده است. اینکه این موضوع در اینجا به‌میان‌کشیده شده ممکن است این‌گونه توجیه شود که پیامبر پس از پدیدار شدن آن دسته و گروه بند ۳ مستقیماً به‌سخنان شخصی خودش در بند ۲ می‌خواهد بپیوندد. پیامبر با اطمینان‌کامل می‌گوید که جدایی او از زندگی خاکی «از قدرت وُهومَنَه» است، وقتی روان از تن جدا می‌شود، از قدرت شخص اهورمزداه است، همچنان‌که تعیین سرنوشت‌ها هنگام آزمایش آتش اثر قدرت و توان اهورمزداه است. اهورمزداه سپنته است، هم به‌هنگام آزمایش آتش و هم در هنگام جذبه‌ی مَگَه؛ به‌همین‌گونه هم در پایان زندگی خود را همچون سپنته می‌شناساند.

این قاطعیّت را پیامبر می‌تواند بازگو کند چون وی اهورمزداه را هم‌اکنون همچون سپنته دریافته است. در شش بیت که هرکدام از آنها با جمله‌ی «*ترا همچون سپنته دریافتم*، ای مزداه اهوره» آغاز می‌شود، پیامبر موقعیّت‌های گوناگونی از گذشته را توصیف می‌کند، که در آن موقعیّت او اطمینانی به‌دست آورد که اهورمزداه در زندگی او مستقیماً اثربخش بوده است. آخرین بند این سرود به‌نظر من چنین می‌نماید که باید از زبان مگه که مشترکاً در کار است سروده شده باشد، ضمناً ما باید این بندها را گزارش کاملاً شخصی پیامبر درباره‌ی مشاهدات خود در زمان انقلاب بزرگ زندگی او بدانیم. بر

هیچ‌کس، هنگامی که این بندها را پشت سر هم به‌دقّت بخواند، این نکته ناشناخته نمی‌ماند، که در اینجا جریان واقعه‌یی وجود دارد که از نظر روان شناسی به‌روشنی تکامل یافته و از نظر زمانی هم به‌خوبی می‌تواند پشت سر هم اندیشیده شده باشد.

در دو بند نخست (۶-۵) سخن از رؤیایی است که در آن، اسرار جهان شناسی و گذران جهان برای پیامبر کشف می‌شود. افسانه‌ی همزادها اکنون پایان یافته و اهورمزداه به‌تنهایی بر فضای جهان حکمفرما است. اهورمزداه نخستین موجود به‌هنگام زایش زندگی بود؛ او به‌هنگام «زایش» اشه پدر نخستین بود (۴۴۳)؛ او گیاهان را به‌دستِ اشه برای آرمیتی رویاند به‌هنگام زایش نخستین (اَهو) (۴۸۶). امّا بدینجا پایان نمی‌یابد: در همان هنگام آغاز آفرینش او نشان داد که «کردارها» باید مزدهای خود را دریافت کنند: بدی برای بدکاران و خوبی برای نیکان، «در آخرین مرحله‌ی آفرینش». این «آخرین مرحله» در بند ۶ شرح داده می‌شود و در آن شرح با کمال روشنی زبان آزمایش آتش به‌کار می‌رود. اهورمزداه خود با سپنته مینیو و نیروی خدایی فرود خواهند آمد؛ آرمیتی، شخصیّت یافته‌ی خدایی تیره، رَتو، خواهد بود (ص. ۱۵۳) و به‌وسیله‌ی وُهومَنَهْ - هر دو در اینجا، چنان‌که در مگه، مشترکاً عمل می‌کنند و نتیجه را فرا می‌گویند. و در آنجا آرمیتی نماینده‌ی خرتوی کاملاً مطمئن اهورمزداه است، این توانایی است که با آن اَشَه را آفرید (۳۱۷). در اینجا برای نخستین بار در تاریخ دین اندیشه‌ی بنیادین درباره‌ی مسایل پایان جهان پدیدار می‌شود: همچنان که روزگاری جهان دارای آغازی بوده است، به‌همین‌گونه جهان یک بار به‌پایانی که به‌هنگام آفرینش از پیش مقرّر شده بوده است خواهد رسید. پنداشت پایان جهان به‌هیچ روی در اندیشه‌ی آفرینش دین کهن آریایی وجود ندارد. برای هندیان که در دیگر موارد با ایرانیان گاهانی خویشاوندی نزدیک دارند یکسره بیگانه است. چنان‌که اصولاً فکر باز آمدن و تجدید همیشگی، بنیاد بزرگ تفکّر هندی باستان است. این مسئله نیاز به‌یک درک و مشاهده‌ی ویژه‌یی دارد، تا اندیشه‌ی جهان دیگر را نزد زردشت برای زندگی بیدار کند؛ این درک و مشاهده بی‌گمان خاستگاهش در درگیری تاریخی است که زردشت در آن قرار گرفته و از این رو در جامه‌ی آزمایش آتش آشکار می‌شود. ولی این اندیشه‌ی جهان پسین از نظر گونگی مشخّصات فرق می‌کند با جهان پسین پیامبران اسرائیلی کهن که برای آنان «روز یهوه»

ناگهان فرود می‌آید و یک اظهار خشم ناگهانی همه جاگیر را از سوی خداوند دربر دارد. این فکر نزد زردشت پرداخت اندیشمندانه‌یی دارد: «آخرین مرحله‌ی آفرینش» با پاداش‌ها و کیفرها در همان هنگام آفرینش آغازین پیش‌بینی شده است؛ آغاز و انجام در برنامه‌ی جهانیِ خدایی به‌یکدیگر وابسته‌اند. ولی با وجود این ما هنوز از قانون عمر جهان ایرانی در زمان‌های بعد دور هستیم (ص. ۲۸). این قانون نقش و ویژگی کاملاً ناگزیرانه‌یی دارد: عمر جهان با نیاز طبیعی در یک فاصله‌ی زمانی معیّن به‌سوی پایان خود می‌رود. نزد زردشت «آخرین مرحله‌ی آفرینش» از راه دست‌اندازی شخصی اهورمزداه در یک وضع تاریخی معیّنی تعیین شده است، و از این گذشته این «مرحله» چنان‌که خواهیم دید به‌هیچ روی یک پایان جهان به‌معنای درست واژه نیست.

رؤیایی که در دو بند ۵ و ۶ می‌آید نسبت به مکاشفات و الهام‌هایی که بعد می‌آید جای ویژه‌یی برای خود دارد. در این بندها پشت سر عبارت «همچون اثربخشی...» عبارت «همین که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وهومنه» می‌آید. این عبارت دوّم گونگی آن دیدار و دریافت را به‌عنوان یک حالت خلسه‌ی واقعی به‌معنای فنّی آن بازگو می‌کند، یعنی یک دیدار در مَگه. این عبارت در بند ۵ نیست. گذشته از این باید یادآوری کرد که رؤیا در بندهای ۶-۵ پیش از دعوت اصلی به‌پیامبری که در بند ۸-۷ است می‌آید. شاید از این رو باید در این رؤیا رویدادی کاملاً در نوع خود یگانه را ببینیم، که برای پیامبر بیرون از برنامه‌های همیشگی‌اش پیش آمده است و به‌رویدادهای مَگه پیوسته شده است. همین رؤیا در یسن $۳۱_۸$ هم توصیف می‌شود. نک. پیش از این ص. ۲۱۹.

در بند ۸-۷ هنگامی که پهنه‌ی این رویدادها یعنی مَگه را در پیش چشم می‌آوریم، به‌گونه‌یی بسیار برجسته و زنده برخورد نهایی و قطعی با خداوند توصیف می‌شود، و این همان برخوردی است که زردشت از راه آن به‌رسالت خود در میان مردم برانگیخته شد. اصطلاح «همین‌که [آن وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وُهومنه» ـ که بی‌گمان از زبان رازگونه‌ی پیش از زردشت گرفته شده است ـ به‌صورت اسرارآمیزی پوشیده است، و تنها اشاره‌یی است به‌حضور خداوند در حالت خلسه به‌کلّی‌ترین صورت ممکن خود. ولی زردشت در خداوند، که در اینجا سخنگو و درکار است، شخص اهورمزداه را

چنان‌که آخرین سطر بند ۸ نشان می‌دهد بازمی‌شناسد. اصطلاح «تو که هستی، از آن‌که هستی؟» گویا مستقیماً از زندگی روزانه گرفته شده، و چنان‌که پیدا است نمایانگر خطابی است به‌یک رهگذر ناشناس که در راه به‌انسان برمی‌خورد. مانند هُمِر در آنجا که از بیگانه‌یی می‌پرسد:

که هستی تو در میان مردم؛ کجا است میهن تو و پدر و مادرت؛

امّا این پرسش از زبان اهورمزداه درون مایه‌ی دیگری پیدا می‌کند: تو که هستی و از آنِ‌که هستی؟ به‌کدام گروه پیوسته‌یی؟ به‌اشه یا به‌دروگ؟ اهورمزداه به‌زردشت به‌گونه‌یی برخورد می‌کند که گویی او یک بیگانه است. ولی پرسش بعدی فاش می‌کند که او مخاطب را بسیار خوب می‌شناسد: می‌پرسد که آیا او باید روزهای ویژه‌یی را برای «رایزنی» ـ این اصطلاح برای تأثیر مگه است به‌هنگامی که وُهومَنَه آشکار می‌شود، نک. ص. ۱۶۵ و بعد ـ درباره‌ی «موجودات زنده و شخصیّت‌ها»یی، که زردشت مسئول آنها است، تعیین کند؛ او درباره‌ی وضع تیره و وضع زردشت در آن تیره به‌درستی آگاه است. زردشت نام خود را می‌گوید و نظر خود را بازگو می‌کند: او می‌خواهد پیکارگری کاری بر ضدّ پیروان دروگ باشد و یک پشتیبان اثربخش برای اشه. به‌این دوّمی هنگامی خواهد رسید که جذبه‌ی سرودهای الهام شده بینش او را به‌آینده فراهم آورند، و این چیزی است که نیروی خداوند ـ اینجا بیشتر توصیف است برای خداوند به‌طور کلّی ـ برای مردم آماده کرده است. باز هم جدایی برجسته‌ی دیگر در برابر پیامبران اسرائیلی: این پیامبران را دست برتر یهوه می‌گیرد و تقریباً بر خلاف خواست خودشان از سوی او به‌مأموریت‌هایی گماشته می‌شوند، که در جهت پدید آوردن یک بحران است؛ برخورد زردشت با اهورمزدا یک نشانی آرام و دوستانه دارد، و زردشت از همه بیشتر آرزومند است که گزارنده و مفسّری درباره‌ی پایان جهان باشد.

در بند ۱۰-۹ اهور مزداه باز هم یک گام دیگر به‌پیامبر نزدیکتر می‌شود: به چه کسی می‌خواهی پرستش خود را تخصیص دهی؟ زمانواژه‌یی که در اینجا به‌کار رفته است، و به‌روش بارتلمه «تصمیم گرفتن» ترجمه کرده‌اند، با همانندهای آن در وداها روشن می‌شود. در هر صورت گفتگویی نیست که سخن از یک تصمیم است. پس از آنکه زردشت در بخش‌های پیش گزارش داده، که چگونه با دو ضدّ بزرگ: اشه و دروگ،

رفتار می‌کند، سپس این پرسش می‌آید که نظر او نسبت به‌آیین چیست ـ و این مسئله‌ی روز آن زمان در میان تیره بود. زردشت پاسخ می‌دهد که بدیهی است که او می‌خواهد نیایش خود را تقدیم آتش اهورمزداه، *آتر* کند. آتش چند بار در رابطه‌ی مستقیم با مَینیو و مَنَهْ یاد می‌شود (ص. ۱۲۸) و در زمان‌های بعدی با آنها یکی و همپایه می‌شود؛ همه چیز نشان از این می‌دهد که در همان کهن‌ترین روزگار آریایی از آتش یک حقیقت و بیان آشکاری از مَنَهْ و مَینیو فهمیده می‌شده (سنج. «ببینید با *مَنَهِ سوزان*» ۳۰۲). پس آتش را زردشت می‌خواهد نیایش کند، ولی یک نکته‌ی بسیار مهمّی بر این نیایش می‌خواهد بیفزاید: او می‌خواهد به‌نیایش آتشی بپردازد که «به‌وسیله‌ی اشه مقدّس شده»؛ اشه در بخش تکیه‌ی این بند قرار دارد، پس سخن از نیایش درست آتش است؛ نه نیایش نادرست و کفرآمیز آتش، بدان‌گونه که پیروان رازگونه‌ی هئومه انجام می‌دادند، هر چند اینها هم از پرستندگان وفادار میثره بودند. این قطعه نشان می‌دهد که آیین آتش به‌صورت مرتب در انجمن گاهانی دیده می‌شده، از آنجا که برای زردشت این موضوع‌ها بسیار مهم بود نیایشی انجام دهد که به «اشه تقدیم» شده باشد، این است که در بند ۱۰ با تأکید خواستار است که اهورمزداه «اشه را به‌او نشان دهد» پس از این اهورمزداه پاسخ می‌دهد هم‌اکنون وی به‌همراهی آرمیتی به‌آنجا می‌آید، و به‌پیامبر هشدار می‌دهد، که او پرسش‌هایی بکند، که معمولاً از خداوند می‌کنند، تا از این راه او اثربخش و نیرومند شود. «پرسش» نشان می‌دهد که در قلمرو مَگَه هستیم. یک نمونه‌ی بسیار خوب برای یک چنین پرسش مقدّسی را در یسن ۴۴ می‌بینیم که هر یک از بندها با عبارت «این را از تو می‌پرسم، پاسخم را به‌راستی بده، ای اهوره» آغاز می‌شود، و همه‌ی مسایل طبیعت، زندگی انسانی و وضع موجود به‌گونه‌ی پرسش مطرح می‌شود. در مَگَه آرمیتی با وهومنه مشورت می‌کند؛ برای تغییر جایی که در دریافت خداوندی پیامبر انجام گرفته است، این نکته برجستگی دارد که اهورمزداه خود، در اینجا در جایی پدیدار می‌شود که معمولاً وهومنه را در آنجا می‌بینیم. آرمیتی اینجا صورت شخصیّت یافته‌ی آسمانی تیره است، از آنِ گروه پاسیار خدایان، که در نزدیکترین فاصله‌ی اهورمزداه بر تخت نشسته است؛ نسبت آرمیتی با تیره‌ی زمینی مانند نسبت روان گاو است به‌چارپایان زمینی یا مَنَهِ مردم به‌وُهومَنَهْ. حضور او در مَگَه طبیعی است که همیشه بدیهی و مفروض است؛ معمولاً تنها

از آرمیتی واقعی در روی زمین سخن در میان است که گروه مگه به‌عنوان نماینده‌ی او ظاهر می‌شود. هدف از پرسش را چنین بیان می‌کند، که خداوندی که در مَگه اثربخش است به‌پیامبر توان و تأثیر فوق طبیعی خواهد داد؛ پس این کار اهورمزداه است «که اشه را به‌او نشان دهد» و این چیزی بود که آن را درخواست کرده بود. این مورد نمونه‌ی خوبی برای اشه به‌عنوان مفهوم پویا به‌دست می‌دهد (ص. ۱۳۶). ولی در جمله‌ی افزوده شده، پیوستِ شگفت انگیزی به‌چشم می‌خورد: تو بپرس زیرا چون تو بپرسی مانند آن است که زورمندان می‌پرسند. مردی که به‌موهبت‌های برتر از طبیعت مجهّز شده است خود نیرومند است، او با خدایان همسان است، برای خدایان امکان ندارد که از پیش او بگریزند، او می‌تواند خدایان را وادار سازد که پاسخ دهند و آگاه کنند.

در بندهای ۱۲-۱۱ رویدادِ دیدار به‌معنای واقعی خودش پدیدار می‌شود؛ بند ۱۱ به‌توصیف موقعیّتی می‌پردازد که شرط آن دیدار و دریافت بوده است. پیش‌آمدهای سرنوشت‌ساز در زندگی درونی پیامبر اکنون پشت سر او قرار گرفته است. او به‌پیش مردم درآمده است، تا آنچه را که به‌او الهام شده است واقعیّت بخشد، و اینک دچار سرنوشتی که در انتظار هر پیامبری است، یعنی گرفتار ناسازگاری و تعقیب شده است. در چنین وضعی فرمان اهورمزداه به‌او می‌رسد که: «برو و برای خود بینش در اَشَه را به‌دست آر!» و او فرمانبری کرده است. اکنون چگونه این فرمان را گردن نهاده است؟ پاسخ به‌این پرسش را باید در این سخنان «به‌پیش گام نه» و مانند آن جستجو کرد. در این نکته گفتگویی نیست که این سخنان زردشت است به‌اهورمزداه، زیرا زمانواژه‌یی که به «به‌پیش گام نه» ترجمه شده است در سراسر اوستا تنها برای هستی‌های خدایی به‌کار می‌رود. در پاسخ هشداری برای به‌دست آوردن بینش در اَشَه هم پیامبر با هشداری به‌اهورمزداه پاسخ می‌دهد، که به‌پیش گام نهد و به‌او آگاهی بخشد؛ از این راه او بینش در اشه را به‌دست بیاورد. به‌نظر می‌آید که این نکته مورد توجّه او است که این بینش را پیش از آنکه پاسیاران خدایان به‌آزمایش آتش بیایند، به‌دست بیاورد، و در آنجا سرنوشت نهایی را فراگوید. به‌همین مضمون یسن ۴۸۲ است که بند مورد نظر را روشن می‌کند:

بگو به‌من ای اهوره، ای آنکه می‌دانی برای من چه پیش می‌آید، پیش از آنکه کیفرهایی (پرثا=pərəθā) که تو اندیشیده‌یی بیایند. کِی ای مزداه، پیرو اشه بر پیرو دروگ چیره خواهد شد؟ چه، این دگرگونی خوبی است که در جهان هستی یافت شده است.

چنین می‌نماید که آزمایشِ آتش که پاسیاران خدایان بدانجا خواهند آمد، همچون یک رویداد سرنوشت‌ساز در نظر گرفته شده که به‌طور قاطع و برای همیشه به‌ستیزه میان هر دو گروه پایان می‌بخشد. پیش از اینکه این پاسیاران درآیند، زردشت نیازمند همه‌گونه آگاهی و بینش در اشه است که به‌دست آورد، زیرا از جمله‌ی رسالت‌های او در میان مردم یکی این است که پاسیاران را به‌گزینش میان هر دو نیروی ستیزنده فرامی‌خواند:

۳۰۲ بشنوید با گوش‌ها، ببینید با اندیشه‌ی سوزان (مَنَهْ) بهترین را؛ بیایید اینجا پیش ما برای تصمیم‌گیری[1]، مرد به‌مرد [هر کس برای خود] برای شخص خودش، در این اندیشه که آن را برای *ما* پیش از بحران بزرگ (*یاه* yāh) به‌پایان رسانیم.

بندهای ۱۳، ۱۴ یک مرحله ما را به‌سوی درجه‌ی آیین پذیرش و راه‌یابی پیشتر می‌برد. زردشت اهورمزداه را همچون سپنته دریافته و شناخته است، آن هنگام که وی این آرزو را به‌میان آورده بود که در *اَزْثا* پذیرفته شود. و این چیزی است که با «زمان دراز و هستی مطلوب» مربوط می‌شود، و این دوّمی یعنی هستی مطلوب «بنا بر آنچه گفته شده» در فرمانروایی اهورمزداه یافت می‌شود. واژه *اَزْثا*، که من آن را به «کارهای مقدّس» ترجمه می‌کنم، خوشبختانه به‌حسب معنای آن روشن است. در یسن $۳۳_۸$ سخن از *اَزْثا*هایی است که پیامبر به‌میانجی وهومنه می‌خواهد انجام دهد، یعنی سرودهای مقدّس (یَسْنَه) و «سخنان نیایشی» به‌خدایان؛ پس *اَزْثا* یک مفهوم فراگیری است برای این کار و باید از همه بیشتر این واژه با واژه‌ی «*سنت‌ها*» سازگار باشد. در یسن $۴۴_۵$ اعمال مقدّسی یاد می‌شوند که با اوقات روز بستگی پیدا می‌کنند، یعنی گونه‌یی «فعّالیّت‌های زمانی». اینجا «سنت‌های زمان دراز و هستی مطلوب» ظاهراً به‌چیزی مربوط می‌شود که هم از رسم آتش و هم از رسم بینش در اشه بالاتر است، و در این باره در بخش پیش سخن گفتیم. اکنون سخن درباره‌ی آیین راه‌یابی و پذیرش بالاتر و برتر است، یعنی برآوردن آرزویی که زردشت بیان کرده است، هیچ‌کس نمی‌تواند خدایان را وادار کند؛ این مراسم پذیرش، موهبتی است ویژه از سوی خدایان. آن آگاهی که اهورمزداه درباره‌ی خود در این مرحله بهره‌ی انسان می‌کند همچون یاری و کمکی است که مردی به‌دوست خود می‌کند، و مانند اینکه آن مرد این یاری را تنها از این رو می‌تواند بکند که او خود یک راه‌یافته و پذیرفته شده در آیین است ـ این یک یاری آزادانه‌یی است که خدایی

به‌دوست خود، به‌مردی مانند خود در میان مردم می‌کند. سخنان پایان این بند را تاکنون درست درنیافته‌اند. اینجا روی سخن باید به‌اهورمزداه باشد، به‌علّت زمانواژه‌ی «به‌پیش گام نه»، که تنها از سوی خدایان به‌کار می‌رود (نک. پیش از این)؛ زمانواژه‌ی دوّم هم «بدین سو بیا» (*آ-زا* ā-zā) در یک جای دیگر هم که به‌کار می‌رود (۵۰۷) سخن خدایان است. واژه‌ی *سَرِدَنا* که در همه‌ی سرزمین آریایی تنها یک‌بار به‌کار رفته با رعایت مناسبت اینجا و در پرتو معنا و کاربرد ستاک این واژه در ریگودا معنا شده است؛ ترجمه‌ی بارتلمه به «تحقیر، اهانت» یکسره نادرست است و بر پایه‌ی بد فهمیدن موارد مشابه آن در زبان ودایی است. آنجا، آن دو بند یاد شده، با یک «هشداری» به‌اَهورمزداه پایان می‌پذیرفت،که خود را در پیشگاه آزمایش آشکارکند، حالا این بند با یک دعوت از او، که خود را هنگام آزمایش آتش نشان دهد و به‌سوی او بیاید، پایان می‌یابد؛ مراسمی که با «زمان دراز و هستی مطلوب در قلمرو فرمانروایی تو» بستگی پیدا می‌کنند به‌ویژه متوجّه توانایی‌ها و قدرت برتر از طبیعتی است که زردشت در صفت رهبری آزمایش آتش باید دارا باشد. «همه‌ی آنها که سخنان خدایی ترا درمی‌یابند» باید بستگی پیداکند به‌نیروهای خدایان در پیرامون اهورمزداه که با او در آزمایش آتش حضور می‌یابند[۱].

از بندهای ۱۵ و ۱۶ فکر می‌کنم تنها بند ۱۵ مربوط به‌زردشت باشد. در یک دیدار، وی کلید رمز گزینشی راکه هم‌تیرگان خود را در پیش آن قرار داده، به‌دست آورده است. او دستور یافته است در «بهترین» برای آنکه در آن خوشایندی بیابد، از این رو هشدار او به‌هم‌تیرگانِ عادی چنین است، که آنان نباید کوشش کنند که مورد پسند و خوش‌آیند پیروان دروگ قرار گیرند، در حالیکه آنان به‌سوی پیروان دروگ می‌روند؛ از این رو ناسنجیده است، زیرا بی‌گمان آن پیروان دروگ هیچ کاری، که خوش‌آیند پیروان اشه باشد انجام نمی‌دهند. به‌عکس، طرفداران اشه را اینان همچون پس مانده‌یی از تاریکی می‌خوانند. این قطعه تا اندازه‌یی ما را از تلخی و گونه‌ی جانفرسای پیکار آگاه می‌کند. اینجا به‌عنوان مشاور پیامبر، توشنامَیتی پدیدار می‌شود. این واژه را دیر زمانی به‌درستی هم‌معنای آرمَیتی می‌پنداشتند[۲]. این کاملاً طبیعی است که این دستور که مستقیماً به‌زندگی روزانه‌ی تیره مربوط می‌شود از خداوند تیره سرچشمه می‌گیرد. چرا پیامبر در اینجا یک نامِ به‌احتمال بسیار، بسیار کهنه‌ی توشنامیتی را به‌کار برده است، و آیا در این

کار خواست ویژه‌یی داشته است، آشکار نیست.

در بند ۱۶ آن گروه آشکار می‌شوند، و از اینجا دانسته می‌شود، که زردشت به‌صورت سوّم شخص یاد می‌شود. مگه با قاطعیّت خود گواهی می‌دهد که پیشوای آن درست برمی‌گزینند و با یک خواهش درباره‌ی زورمندی بیکران خدایان در روی زمین به‌پایان می‌رسد. مگه آرزومند است که اشه صورت مادّی بپذیرد، با روان زندگی جسمانیِ (uštāna) مردم یکی شود، یعنی در مردم خانه کند و بدین‌گونه یک نیروی زمینی برقرار کند. آرمیتی، که همان تیره‌ی مورد نظر و راست‌اندیشِ اهورمزداه است، باشد که در «شهریاری خورشیدنگر» حضور یابد، یعنی در مرکز قدرت خورشید تافته‌ی آسمان، که به‌سوی زمین سرازیر می‌شود، باشد که پاداش انجام کارهای دینی و مقدّس را وهومنه ارزانی دارد. پس آنچه که انسان به‌عنوان نتیجه‌ی داوری بزرگ در آزمایش آتش انتظار دارد، این است که جهان خدایان به‌سوی زمین فرود آید، در مردم قبول جسمانیّت کند و بر تیره‌یی که از همه‌گونه پلیدی و اهریمنی پاک شده است، فرمانروایی کند.



این نکته هم از نظر تاریخی و هم از نظر روان‌شناسی کاملاً دریافتنی است، که نیاز درونی، که آیین نوین در زردشت پدید آورد، نزد او دیدارِ اهورمزداه را، بدان‌گونه که این متن‌ها ما را با آن آشنا می‌کنند، به‌وجود آورد. پیش از بحران در تیره‌ی او بی‌گمان از برترین خداوند، یعنی اهورمزداه نسبتاً کمتر سخن می‌رفته است. اینجا بود که ناگهان بانگی برآمد آشایی! به‌سوی رهایی! اینجا بود که هئوروتات و امرتات زمین را برای گیاهان و وسایل و موادّ نیروبخش را برای خلسه آماده می‌کردند، اینجا بود که آرَمیتی با وهومَنَهْ یا مَینیو رایزنی می‌کرد و دَئِناها از راهی که وهومنه آماده کرده بود به‌سوی آسمان رفتند و شکوهمندی و فرّه او را نگریستند. نیروی خدایی، خود را در آزمایش آتش نشان داد و سْرَوشه، پاسیار خدایان، با پاداش‌ها و پادافراه‌ها آنجا بود. در آن بالا سرور خردمند دانا خانه داشت، کسی که همه‌چیز را می‌نگریست و سوءقصدهای مردم و دِئوه‌ها، گناهان و کرفه‌های مردم را می‌دانست؛ ولی او در جهانی که نه او بلکه دو پسر همزاد او

زندگی و مرگ را داده بودند، کمتر شرکت کرد. اکنون آیین نو پدیدار شده و از راه این آیین انجمن گاهانی برترین خدای مؤثر و دست اندرکار در زندگی، یعنی میثره را شناخته، کسی که بر گردونه‌ی شکوهمند خود سوار بود و مانند یک سالار تیره‌ی واقعی مجهّز و جامه بر تن داشت، پیکارهای تیره را انجام می‌داد و خود را در باریکترین دوراهه‌های زندگی جامعه نشان می‌داد. در برابر این خدا به‌اهورمزداه، خدای به‌دور مانده و نه چندان واقعی نیرو و ارزش کمتری داده می‌شد. زردشت در جستجوی اهورمزداه دست اندرکار و اثربخشی بود و او را یافت. زردشت او را در روی این زمین و این زندگی زمینی، در رؤیاهای خود، در مَگَه و در آزمایش آتش، در پیکار تیره برای چارپای خود دریافته و شناخته بود. زردشت اهورمزداه را همچون خدای شخصی دیدار کرده و دریافته بود.

در یسن $۳۱_{۷-۱۰}$ دیدیم که این دیدار به‌یک تشخیص نوین از برداشتی درباره‌ی برترین خدا به‌خداوندان جمعی و گروهی که در زندگی تیره مستقیماً مؤثر بود، کشیده شد. سپنته مینیو با اهورمزداه یکی است، آفریننده‌ی گاو و آرمَیْتی به‌هنگام آفرینش از آنِ او بودند؛ او در همه‌ی آنان اثربخش است. این برداشت نوین از خداوند را به‌گمان من می‌شود از نحوه‌یی که زردشت در سرود گاهانی نام‌های خدایان را از نظر سبک شناسی و زبانی به‌کار می‌برد بازشناخت. یک دریافت درست از این فن، برای تعبیر گاهان کار بنیادی است. پیدا است که اینجا بررسی درست جزئیات دستوری در نظر نیست، ولی پاره‌یی اشارات به‌مناسبت این مسئله در خور نمودن است[۱].

بدیهی است که نام خدایان ممکن است که با «و» پشت سر هم بیایند، چنان‌که در یسن $۳۳_{۱۱}$: «اهورمزداه و آرمیتی و اشه و وُهومنه و خشثره». و همیشه هم چنین بوده است، امّا در زبان آریایی کهن نام دو نیروی خدایی که با هم پیوستگی بسیار دارند، به‌صورت یک ترکیب اضافی به‌هم می‌پیوستند؛ اینچنین است Mitrā-varuṇā *میترا-وَرونا* و *میثره-اهورَه* Miθra-Ahura . سرودهای گاهانی چنین ترکیب‌های کهن را مانند هئوروتات، امرتات، که بدون تردید از زمان پیش از زردشت هستند، داراست. در کنار این ترکیب‌ها چند ترکیب دیگری هم از گونه‌ی دیگر دیده می‌شود، که به‌طور قطع از نظر صورت‌های ساده‌تری که دارند باید آنها را پیش از زردشت دانست: به‌نام یک خدا که در

حالت «بایی» قرار گرفته، نام یک خدای دیگر افزوده می‌شود که همراهی و بستگی نزدیک را نشان می‌دهد. چنان‌که «خشتره و وُهومنه» (۴۶$_{۱۰}$)، یعنی نیرو پیوسته می‌شود با وهومَنَه، در حالی که خود را در وهومنه آشکار می‌کند؛ گاهی پیشواژه‌ی «همراه با» مخصوصاً به‌کار می‌رود: آرمیتی با اَشَه (۳۴$_{۱۱}$). بی‌گمان عبارت «همین‌که آن [هستی خدایی] مرا با وُهومَنَه دربر گرفت» هم، که پیوندی با زبان رازگونه دارد، بسیار کهنه است (۴۳$_{۷ به بعد}$)، و از نظر معنا با جمله‌ی «هنگامی که وُهومَنَه مرا دربر گرفت»، اختلاف چندانی ندارد. اکنون این نکته مهم است که برای اهورمزداه، به‌ویژه در گاهان، به‌بیشتر این‌گونه اضافات مربوط به‌نام خدایان، در حالت «بایی» می‌آید. این که اهورمزداه در این موارد مفهوم اصلی است و نام‌های خدایان دیگر نسبت به‌او، بنا بر وضعِ دستوری، تابع و پیرو او هستند، از ترکیب‌هایی مانند *مَزدا خشثرا آرمَئیتي اَهورُ* mazdā xšaθrā̊ ārmaiti ahurō «مزداه اَهوره با خشثره و آرمیتی» (۴۷$_{۱}$) دانسته می‌شود، چه اهورمزداه در حالت کُنایی است، و خشثره، و آرمیتی در حالت بایی و میان هر دو جزء نام گنجانده می‌شود. یک بار، به‌روشنی یک پیشواژه‌ی «هم‌زمان با» دیده می‌شود: «ای مزداه ای اهوره هم‌زمان با اَشَه وهیشتَه مَنَهْ و خْشَثْرَه» (۵۰$_{۴}$). این موضوع برای دریافتن چنین مواردی که در آنها گروهی از نام خدایان در حالت بایی به‌نام بالاترین خدا پیوسته می‌شود و همه‌ی آن گروه مخاطب هستند، راهنمایی قاطع می‌کند، برای نمونه mazdā ašā vohū manaŋhā ۳۴$_{۶}$: اینجا باید *مَزدا* در حالت ندایی از *مزداه* گرفته و بالاتر از نام خدایان بعدی قرار گیرد: «ای مزداه با اشه و وُهومنه!»[1] در چنین جاهایی معمولاً مزداه تنها می‌آید، بدون اهوره؛ بسیار کم به‌ترکیب‌هایی مانند «اَهوره با اَشه» برمی‌خوریم، (۲۹$_{۱۰}$، ۵۱$_{۳}$). درباره‌ی گونه‌های بی‌شماری، که در آنها این طرح در گاهان ممکن است دیده شود، نمی‌خواهم اینجا سخن بگویم، ولی درباره‌ی چند ویژگی باید درنگ کنیم. یک چنین گروهی بیشتر در دوّم شخص بیشین خلاصه می‌شود: «شما، شما را»؛ هستی خدایان از نظر ظاهر تابع و پیرو اهورمزداه قرار گرفته‌اند، ولی همه‌ی آنها جداگانه و به‌عنوان جمع فهمیده می‌شوند. ولی در کنار این صورت، بسیار دیده می‌شود که به‌این گروه، مزداه در سر آنها با دوّم شخص تکین افزوده می‌شود: «تو، ترا، از آنِ تو»؛ پس در اینجا اهورمزداه برتری دارد وبه‌راستی و در واقع نیروهای خدایان دیگر به‌صورت جلوه‌های وجودی او

پایه‌یی فروتر یافته‌اند. این حالت به‌صورت بسیار روشن در مواردی دیده می‌شود که اهورمزداه در ضمن گروهی از خداوندان دیگر برای بسیار چیزهای گوناگونی نیایش می‌شود. در اینجاها ردیف از هم شکافته می‌شود و نام‌ها در بندِ سرود، وابسته به‌زمانواژه‌های گوناگون امر یا خواهش می‌شوند، چنان‌که در یسن ۳۳۱۲ شده است:

به‌پیش گام نه برای من، ای اَهوره!
بده با آرمیتی شکوفایی نیرو را
با اثربخش‌ترین مَینیو، ای مزداه، یاری ده به‌هنگام انتقام، نیکو را،
با اَشَه نیروی زورمند را،
با وُهومَنَهْ مُزد را (؟)!

در اینجا نیروهای خدایان بعدی افزارهایی می‌شوند که برترین خدا برای منظورهای ویژه‌یی از آنها برخوردار می‌شود. بالاترین نقطه‌ی این تحوّل همان دو موردی است که نیروهای خدایان بیشتر یک‌باره به‌صورت جمع اهورمزداه «سروران دانا» خلاصه می‌شوند: ۳۰۹ «سروران دانا با اشه» و ۳۱۴ (نک. ص. ۲۱۷). اینجا خدایانِ گروهه‌ی اجتماع، همگی یا پاره‌یی از آنها، در خدای برترین یعنی اهورمزداه گنجانده شده‌اند.

پس می‌بینیم که در سرودهای گاهانی این مجموعه‌ی خدایان اجتماعی در همان حال که مستقل هستند با اهورمزداه در یک پیوستگی و یگانگی عرفانی می‌باشند، چنان‌که آنان همچون نمودهای او یا افزار کار او در موقعیّت‌های ویژه‌یی آشکار می‌شوند. در اینجا ما به‌نقطه‌یی رسیده‌ایم که مفهوم زردشتی *اَمِشه سپِنْتَه* Amĕša Spĕnta به‌این نقطه پیوستگی پیدا می‌کند و گفتگوی بیشتر در این باره در بخش آینده خواهد بود. بی‌گمان این اشتباه نیست اگر در این کاربردِ زبانی، بازتابی از دیدار بزرگ زردشت، که در یسن ۳۱ و ۴۳ شرح داده می‌شود ببینیم: اهورمزداه یک خدای اثربخش است و در خود همه‌ی خدایان اثربخش دیگر را جمع دارد. زردشت به‌سوی یگانه‌پرستی واقعی پیشرفت نکرده ولی به‌آن بسیار نزدیک شده است؛ برای دریافت و برداشت او از خدا شاید اصطلاح کهن Henotheismus* واژه‌ی سازگاری باشد.

---

* - Henotheismus: واژه‌ی یونانی (مرکب از Hén=یک، و Theismus) به‌معنی آموزه درباره‌ی خدای آفریننده‌یی که از بیرون جهان در امور جهان مؤثر است.



در بخش گذشته بارها از باور زردشت از جهان پسین سخن رفت. اکنون زمان آن است که ویژگی‌های پراکنده را در یک نمای یکدستی خلاصه کنیم. یکپارچه‌ی یکدست هم نخواهد شد. زردشت دارای هیچ‌گونه دستگاه پرداخته از جهان پسین یا دستگاهی از پیشگویی‌های جهان آینده نیست. باورهای جهان پسین او در زیر الزام رویدادها پرداخته و درست می‌شود ـ مانند هر باور واقعی دیگر درباره‌ی جهان پسین ـ و باورهایی که به‌اینجا بستگی پیدا می‌کنند به‌اندازه‌یی از کارهای معمول در مگه جدانشدنی و در تار و پود آن بافته شده است که خط‌های تازه به‌گونه‌ی بسیار ناروشن نمایان می‌شوند. در اینجا تنها می‌توان از انگیزه‌های بنیادین سخن گفت.

پس از اینکه بحران دینی در تیره روی داد، هیچ چیزی نمی‌توانست برای رهبر مَگه و رهبر راز، یعنی زردشت، طبیعی‌تر از این باشد که به‌خداوند سوگند آتش، فلزّ گداخته روی کند. این خداوند در کشمکش‌ها یکدل و یک زبان داوری می‌کرد؛ اینجا هم باید که او بتواند حقیقت را آشکار کند. و چنین هم می‌شود. در یسن $۳۰_{۲}$ (ص. ۲۳۲) پیامبر همه را برای داوری شخصی و فردی «در برابر بحران بزرگ» فرا می‌خواند، و در یسن $۴۳_{۱۲}$ و $۴۸_{۲}$ برای خود بینش کامل در نظم اخلاقی جهان پیش از داوری نهایی آرزو می‌کند. در یسن $۳۱_{۲-۳}$ سوگند آتش در افق نسبتاً نزدیکتری دیده می‌شود؛ اکنون «راه بهتر» برگزیدن در پیش است، اکنون مسئله‌ی پاداش موضوع جدّی و قطعی می‌شود، پاداشی که به‌دست مَیْنیو و آتش اَهورَمزداه باید داده شود. اکنون باید دقیق‌تر بنگریم و ببینیم چه باورداشت‌هایی را زردشت با این پیش‌آمد بزرگ پیوند می‌دهد.

یزدان شناسی درباره‌ی مسئله‌ی همزادها چنین آموخته بود ($۳۰_{۴}$) که هر دو مَینیوی نخستین در آغاز، سرنوشت قطعی پیروان اشه و پیروان دروگ را تعیین کرده بودند. ولی هیچ چیزی به‌این نکته اشاره نمی‌کرد که این آموزه مفهوم جهان پسین داشته است؛ این آموزه تنها سرنوشتی را که هر دو گروه باید داشته باشند، یک نسل پس از دیگری، وقتی که مرگ به‌هستی زمینی هر یک از افراد پایان می‌داد، مشخّص می‌کرد. امّا در یسن $۴۳_{۵-۶}$ در اندیشه‌ی گوینده، جهان پسین فزونی یافته است: اهورمزداه ـ و نه آن دو مَینیوی

نخستین ـ در آغاز آفرینش چنین مقرّر کرد، که کردارها در «آخرین مرحله‌ی آفرینش» مزدآور خواهند بود، هرگاه تمام گروه خدایان در مراسم آزمایش آتش، که در آنجا آرمیتی نماینده‌ی خدایان رای نهایی را اعلام خواهد کرد، حضور یابند. این اصطلاح از میدان و جاده‌ی اسب دوانی گرفته شده و برای هر دو نقطه‌ی آغاز و پایان، همان واژه‌ی «لحظه‌ی بحران» (*اوروَئِسَه* urvaēsa) به‌کار می‌رود که در جاهای دیگر هم دیده می‌شود. در یسن $۵۱_{۶}$ اصطلاح «در آخرین مرحله‌ی هستی (*اَهو*)» را می‌بینیم. بافت جمله در آنجا برای ما کاملاً روشن می‌کند که زردشت می‌داند که خود در این نقطه ایستاده است. این مرحله در نزد او در آینده‌ی دور مبهم و پشت دوره‌های زمانی قرار ندارد؛ این مرحله به‌گونه‌ی جدانشدنی با آزمایش آتش بستگی دارد، آزمایشی که در کشمکش دینی شخصی او باید داوری کند. باری «آخرین مرحله‌ی آفرینش» با واژه‌ی *یاه* yāh که زردشت در آینده منتظر آن است روی هم می‌افتد ($۴۶_{۱۴}$، $۴۹_{۳}$؛ «آن *یاه* بزرگ» $۳۰_{۲}$). معمولاً، آن‌هم نه به‌طور قطع، این واژه را به«بحران» ترجمه می‌کنند. گویا این یک اصطلاحی بوده است برای آزمایش آتش معمولی که لحظه‌ی نهایی کارهای این آزمایش را بیان می‌کرده است. از زبان زردشت به‌روشنی مفهوم این آزمایش معنای جهان پسین دارد.

نوپردازی چیزها را، که زردشت از آزمایش آتش چشم دارد، از همه کوتاه‌تر در نیایش خود در یسن $۳۰_{۹}$ خلاصه می‌کند: امید که *ما* از آن کسان باشیم که این هستی را فْرَشَه frašа کنند»! از ترجمه‌هایی که برای این واژه پیشنهاد شده است نزد من «پرده برداشته» (به‌معنای انجیلی آن) از همه سازگارتر است[1]. غالباً یک پیوستی هم به‌صورت «بنا بر خواست، از روی خواست» یعنی بنا بر خواست خدایی نیز همراه این واژه است، که به‌جای آن واژه‌یی که اینجا به‌کار رفته، بیشتر بیرون از اوستا هم به‌کار می‌رود. رفتار مردم که خوشایند خداوند باشد جهان را فْرَشَه می‌کند: آن [مرد] که برای من، زردشت، از روی اَشَه راستی را اثربخش سازد، یعنی آنچه که از همه بیشتر فْرَشَه برابر خواست است...» ($۴۶_{۱۹}$). امّا این خداوند کسی است که به‌چنین کاری واقعیّت می‌بخشد و به‌طور قطع این دگرگونی را اجرا می‌کند، و جهان در پی آن فْرَشَه می‌شود. «امید که آفریننده‌ی هستی، به‌دست وهومنه به‌مرحله‌ی عمل درآورد تأثیر واقعی چیزهایی را که از همه

بیشتر فْرَشَه بنا بر خواست است[1] ($۵۰_{۱۱}$). «با نیروی شما [خدایان] باشد که تو ای اهوره، هستی را به‌راستی بنا بر خواست، فْرَشَه کنی» ($۳۴_{۱۵}$). اصطلاح بعدی که درباره‌ی جهان پسین به‌کار می‌رود یعنی *فْرَشُوْ.کرتی* frašō.kərəti «روشنگری، پاکسازی و تغییر شکل، که در زبان دینی ساسانی و پارسیان به‌صورت فْرَشْکَرْتْ باقی مانده، در گاهان دیده نمی‌شود؛ در گاهان به‌جای این اصطلاح واژه *آکِرْتی* ākərəti $۴۸_{۲}$ برای دگرگونی بزرگ به‌کار می‌رود.

چه اندیشه‌هایی زردشت از این حالت که آن را فْرَشَه می‌نامد در سر داشته است؟ با این پرسش نقطه‌ی مرکزی مسایل جهان پسین را نزد او لمس می‌کنیم. من گمان می‌کنم که یسن $۴۳_{۱۶}$ ساده‌ترین و آشکارترین پاسخ را به‌این پرسش می‌دهد. آنچه را که گروه مگه درخواست می‌کند *این است که آسمان بر روی زمین فرود آید و بر روی این زمین یک نیروی کامل فرمانروایی آسمانی برپا* شود. پیدا است که پیروان دروگ در جریان فلزّ گداخته آزمایش آتش، یکسره نابود می‌شوند. در این جهانِ پالایش شده هیچ چیزی به‌پیوند خدایی آسیب نمی‌رساند یا از انجام آن جلوگیری نخواهد کرد، پیوندی که شرط اصلی برای همه‌ی زندگی است، بدان‌گونه که این محفل می‌توانست مجسّم کند. زندگی آرمانی شبانی هدف نهایی تصوّرات زردشت از جهان پسین است.

درست همین تصویر را با بازشکافی واژه‌ی «زایش» و «باززایش» در گاهان به‌دست می‌آوریم. مقصود زردشت از واژه‌ی زایش آفرینش نخستین است: «هنگام زایش زندگی (ahu) ($۴۳_{۵}$)؛ هنگام زایش نخستینْ زندگی» ($۴۸_{۶}$)؛ «که بود پدر نخستین اشه به‌هنگام زایش؟» ($۴۴_{۳}$). «باززایش» تنها در یکجا دیده می‌شود $۴۸_{۵}$: «با کارهای چیستی خوب، امید که تو ای آرمیتی، آماده سازی آنچه را که برای باززایش بهترین است؛ امید که برای گاو اثربخش شود، امید که آن را برای خوراک ما فربه سازی!» از آنجا که «زایش» معنای آفرینش و پیدایش جهان را دارد، پس باید باززایش به‌آنچه که «آخرین مرحله‌ی آفرینش» نامیده می‌شود، یا درست‌تر، به‌آن حالتی که به‌صورت فْرَشَه شناخته می‌شود، بستگی داشته باشد. توجّه به‌این نکته مهم است که این باززایش در بستگی زیاد، با کارهای چیستی، که مربوط به خلسه هستند، به‌کار می‌رود، چنان‌که با کار برای گاو کار پیشرفت می‌کند. اینجا هم زندگی شبانی آرمانی در تیره‌یی که از همه بندهای بازدارنده آزاد شده

است، همچون واپسین آماج در پیش چشم نهاده می‌شود.

پس زردشت چنین آموزشی نداده است که پیروان اشه پس از بحران بزرگ از زمین با صورت هستی نوینی در جهانی نوین باید قرار گیرند. آنها باید بر روی زمینی پاک شده زندگی خود را دنبال کنند. تنها در یکجا، ۳۲,۱۵ چنین می‌نماید که به‌آن سوی دیگر اشاره‌یی می‌کند: «اینها (این پیروان اشه) از آنان (کرپن‌ها و کوی‌ها) به‌دور، به‌سوی خانه‌ی وهومنه رهبری می‌شوند.» امّا این مورد هم تا آنجا که من می‌بینم، مانند بند پیشین (ص. ۱۹۸)، تنها به‌وضع کنونی اشاره می‌کند و همین اندازه می‌گوید که خانه‌ی وهومنه که در حالت خلسه به‌آن رسیده، گنج و سرچشمه‌ی نیروی پیروان اشه در نبرد با آیین نوین، که کرپن‌ها و کوی‌ها برگزار می‌کنند، باید باشد. در اینکه چهره‌ی زندگی در آن جهانِ پاک شده چگونه خواهد بود، زردشت درنگ بیشتر را ضروری ندانسته است. به‌حق می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که در باور او زندگی در آن جهانِ پاک شده (فراشکرت شده) گونه‌های بنیادین خود را دگرگون نمی‌کند. او بی‌گمان چنین می‌اندیشیده که نسل‌ها می‌آیند و می‌روند، چنان‌که پیش از این چنین بوده است. امّا همان‌گونه که پیش از این نسلی از پیروان اشه پس از دیگری یگانگی موقّتی را با خداوند در حالت خلسه و یگانگی جاودانی را با او پس از مرگ به‌دست می‌آورْد، اکنون هم نسل پس از نسل در حالت خلسه‌ی بی‌گیر و بند زندگی خواهند کرد، و پس از پایان زندگی خاکی، یکسره در زندگی جاودانی وهومنه جای خواهند گرفت. اکنون برای خلسه‌گر پیرو اشه دیگر مرگ یک مسئله‌ی بی‌اهمیّتی است و از این هم بی‌اهمیّت‌تر در جهان *فراشکرت* شده است که همه‌ی بندهای زندگی جاودانی فروافتاده‌اند. در گاهان مسئله‌ی خاصّی به‌صورت مسئله‌ی نمیرایی دیده نمی‌شود. بنابراین متن‌ها، باید به‌سرنوشت پیروان دروگ پس از بحران بیندیشیم. در جهان کنونی آنان نسلی پس از نسل دیگر در راه آسمان اشتباه کرده‌اند و به‌خانه‌ی دروگ درافتاده‌اند و در آنجا پس از مرگ جایگاه همیشگی خود را یافته‌اند. در آزمایش آتش اینان از روی زمین نابود می‌شوند، روان‌های آخرین نسل مانند پیشینیان خود در خانه‌ی دروغ از میان می‌روند. آنجا در میان افسوس و ترس و فغان با هزاران فریاد و ناله جاودانه ماندگار خواهند بود. هیچ چیزی در گاهان به‌این نکته اشاره نمی‌کند که دوگانگی جهانی میان اشه و دروگ به‌طور قطع به‌میانجی

آزمایش آتش جهانی باید پاک شود. ولی جهان دروگ در گوشه‌ی دورافتاده‌یی از جهان زندانی و بی‌زیان خواهد شد.

در پرتو این تصویر کلّی باور جهان پسین باید پنداشت زردشت را از سَوْشْیَنْتْ saošyant تعبیر و تفسیر کنیم. خود این واژه واژه‌ی میانجیِ آینده‌ساز است از زمانواژه‌ی سَوْ -sav که در نامواژه‌ی سَوَه (یا savă) رهایی و درمان میانجی آزمایش آتش، نیز وجود دارد، و در حالت «دوین (تثنیه) (درمان و تباهی) که از راه آزمایش آتش به‌دست می‌آید، (ص. ۱۱۰ به‌بعد). چنین پیدا است که زمانواژه‌ی سَوْ هم از جمله اصطلاحات این آزمایش است، چنان‌که انسان به‌خود حق می‌دهد که سَوشینت را به «کسی که سَوَه را فراهم خواهد کرد» ترجمه کند. در یسن ۳۴۱۳ از زبان سوشینت‌ها می‌گوید، که دئنای آنان در راه‌های خوب ساخته شده‌ی وهومنه به‌پاداشی که مزداه تقسیم می‌کند پیشواز می‌روند؛ از اینجا دست کم این نکته به‌روشنی برمی‌آید که آن دئناها را در گروه خلسه‌گران باید گنجاند. اکنون دشواری بزرگ این است که برداشت زردشت از اینان به‌عنوان درمان‌گران آینده‌یی بود که به‌یک آینده‌ی دوری بستگی داشتند، چنان‌که آیین زردشتی در دوره‌های بعد باور دارد، یا آنان از هم‌زمانان خود زردشت هستند. از یسن ۳۱۱۶ چنین برمی‌آید که زردشت ظهور کسی را انتظار دارد، که خواهد آمد، تا درمانگری کند؛ او از زمان آمدن او می‌پرسد. امّا پرسش او تنها جنبه‌ی فصاحت و بلاغت دارد. در دو جا به‌گمان من چنین می‌آید که آنچه را که زردشت از اصطلاح سَوشیَنت می‌فهمیده است به‌دست می‌دهد.

۴۸۹ باشد که سرود مَگه (وَفو vafu)ی من برای وُهومنه راست گفته شود؛ باشد که سوشینت بداند که پاداش او چگونه خواهد بود!

۴۶۳ کِی سرخی‌های بامدادین اشه‌یی، یعنی خرتوهای سوشینت‌ها بالا خواهند آمد تا هستی (اَهو) را داوری‌های استوار آزمایش آتش پشتیبانی کنند؟ برای چه کسانی [وجود خدایی] با وهومنه به‌یاری خواهند آمد؟ برای من - زیرا ترا، ای اَهوره من از بهر خود برای پرداختگی برمی‌گزینم.

همانندی متن و موضوع در یسن ۴۸۹ این نکته را به‌روشنی می‌رساند که مقصود زردشت از سوشینت خودِ اوست، و یسن ۴۶۳ نشان می‌دهد او خود را با سوشینت یکی می‌داند. از آنجا که این واژه مربوط به‌کارهایی در آینده و متوجّه آن زمان است، به‌گمان من چنین می‌رسد که سوشینت یک اصطلاحی است از آنِ جهان پسین، که محفل

زردشت هنگامی که از محیط و آب و رنگ این مسایل جهان پسین متأثر شده بود و آیین نو آن را به‌مرحله‌ی اجرا درآورد، آن را پذیرفت. *سَوشیَنت نامی است از آنِ جهان پسین، برای محفل مگه؛ زردشت سوشینت است.*

یسن ۴۶$_{۳}$ چنین می‌نماید که از فرضیه‌یی پشتیبانی می‌کند که محفل در انتظار درمانگر افسانه‌یی آسمانی به‌سر می‌برد. ولی پایان این بند از این فرضیه بازدارنده است. اینجا ما بر زمینه‌ی واقعیّت تاریخی قرارگرفته‌ایم، اینجا سوشینت خود سخن می‌گوید، و این کس دیگری جز زردشت نیست. آغاز یسن ۴۶، که در بخش آینده بیشتر از آن سخن خواهد رفت نشان از یک وضع بحرانی دارد؛ در بند ۳ تنها یک خواستاری سوزان و بی‌شکیبی است از اینکه داوری پایانی سرانجام صورت بگیرد.

از سوی دیگر در چند جای دیگر چنین پیدا است که محفل سَوشینت کاری که احتمال آن‌را می‌دهد، سال‌ها بعد و با سازمان‌های بزرگ صورت می‌گیرد. وی می‌خواهد که «یاخته»یی باشد که رشد کند و پیوسته دایره‌های دیگر را دربر گیرد و جبهه‌یی همگانی در برابر نیروهای پلیدی پدید آورد. اندیشه‌ی تبلیغی راکه به‌گونه‌ی آشکار بیان شده است، در یسن ۴۴$_{۱۱}$ دیدیم، و بنا بر یسن ۴۵$_{۱۱}$ هرکس که با دئوه‌ها و مرمِ گستاخ به‌سختی پیکار کند همچون یاران اهل راز (*اوروَثه*) در «انجمن نگرش» پذیرفته و عضو خانواده‌ی بزرگ خواهد شد، و پدر خانواده‌ی آنان سوشینت یعنی خود زردشت است (ص. ۱۱۷). مردمی که برون از تیره هستند باید در محفل سوشینت گنجانده شوند و به‌عنوان اعضای آن تیره به‌شمار آیند. دورنمای گسترده‌یی از این وضع را یسن ۴۸$_{۱۲}$ نشان می‌دهد:

> آنان سوشینت‌های کشورها خواهند بود که به‌وسیله‌ی کارهای اشه می‌کوشند، که به‌یاری وهومنه به‌داوری تو گردن نهند ای مزداه. چه اینان دشمنان سرسخت و باایمان اَئِشمه هستند.

پس ما در واژه‌ی سوشینت دوگانگی ویژه‌یی بازمی‌شناسیم. *از یک سو این نام نشان دهنده‌ی محفل مگه است که در انتظار رویدادهای مسایل جهان پسین، که مستقیماً در آینده قرارگرفته است، می‌باشد، از سوی دیگر محفلی است که پیوسته رو به‌گسترش دارد و از مرزهای تنگِ تیره، به‌بیرون کشیده می‌شود، ازگونه‌ی محفل‌هایی که در میان مردان مگه باید پذیرفته و برای مقاصد آنان مؤثر واقع شوند.* به‌راستی تخمه و مرکز انجمن زردشتی در

اینجا قرار گرفته است. از جمله وظایف زردشت یکی این است که، همان‌گونه که به‌یاد می‌آوریم، پیش از بحران بزرگ همه‌ی زندگان در پیشگاه یک گزینش درآیند (۳۱۳)، امّا گسترش سخت آشکارِ این محفل را، که از یسن ۴۸۱۲ درک می‌کنیم، از یک رویداد کاملاً ویژه‌یی در درون محفل مگه باید دانست. این رویداد برخورد آشنایی با ویشتاسپه بود.

بخش ۶

کارکرد زردشت ۲: دین زردشتی

به کدام سرزمین بگریزم، به‌کجا روم که بگریزم؟ مرا از *خوَیتو* و *اَئیریَمَن* می‌رانند. *ورزنه*یی که باید از آن پیروی کنم (؟) خوش‌آیند من نیست، و نه آن شهریارانی که پیروان دروگ (*ساستر*) کشورند. چگونه باید خوش‌آیند تو باشم، ای مزداه اهوره؟

بدین‌گونه یسن ۴۶ آغاز می‌شود و از آهنگ نومیدانه‌ی آن آدمی درمی‌یابد که روابط در تیره به‌ناپایداری کشیده می‌شده است. «پس از آنکه من از سوی شما به‌سخنان مقدّس راه یافتم، آنگاه همّت من بر آن شد که آن چیزی را انجام دهم که چون بهترین به‌من گفته شده بود، رنج در میان مردم» (43_{11}). این ایستادگی اکنون به‌آخرین نقطه‌ی اوج خود رسیده بود. همه‌ی مقامات، *خوَئِتو*، *اَئیریمن*، و *ورزِنه* (ص. ۹۲ و پس از آن)، بر ضدّ او دست به‌یکی شده‌اند، شهریاران هم هیچ‌کدام با او همراه نیستند، گویا آیین تازه زمین‌های بسیار به‌تصرّف درآورده است. گریز تنها چیزی است که برای پیامبر باقی مانده است.

این بار آدمی گمان می‌کند که از نظر انسانی به‌زردشت نزدیکتر شده است. اینک او

تنها امید خود را به‌خدای خود اهورمزداه بسته است. به‌خوبی می‌داند که وی دارای هیچ‌گونه نفود جهانی نیست زیرا مردم و چارپایان اندک دارد، ولی در برابر چنین حالتی، او استوارتر به‌توانایی روحی و درونی خود چنگ می‌زند، به‌داشتن وهومنه، به‌دارا بودن یاریی که در محیط قابل اعتمادی با خداوند در حالت «خلسه» به‌دست آورده، یاریی که دوستی به‌دوست خود می‌کند (بند ۲). فشار و سختی او در بند ۳ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۴۲) به‌صورت یک فریاد پر از اشتیاق به «سپیده‌ی بامدادین اشه» آزاد و نمایان می‌شود، که همان خْرَتوی سَوشینت‌ها است: آیا هرگز ساعت رهایی فرا نخواهد رسید؟ آیا سوشینت خود زردشت است که در این لحظه مأموریت خود را شدیدتر از هر زمان دیگر باز شناخته است. او بیش از هر زمان دیگری به‌یاری خداوند دلگرم است، و یاری دهندگان جهانی هم اکنون دیگر پیدا شده‌اند. در بند ۴ به‌آنها اشاره می‌شود، در بندهای پس از آن اینها چهره‌های پرداخته‌تری به‌خود می‌گیرند، و در بند ۱۴ نام این یاری دهنده نامیده می‌شود: ویشتاسپه.

بسیار جالب است که ببینیم زردشت چگونه گام به‌گام به‌این نام نزدیک می‌شود. این بندها زایش یک انجمن تازه‌یی را به‌ما می‌نمایانند. زردشت از تیره‌ی خود رانده شده و در جستجوی مرز و بوم دیگری است که در آنجا ریشه بدواند و برویَد. بحرانی که در یسن ۴۶ می‌آید نخست ما را به‌یاد یکی از پیش‌آمدهای بزرگ تاریخ دین می‌اندازد: به‌یاد «هجرت» محمّد، به‌یاد گسستگی او با هم‌تیره‌های لجباز و سرسختش در مکّه و ساختمان یک انجمن نوینی در مدینه. این بندها موضوع رسالت و تبلیغ زردشت را برای ما نگه داشته‌اند.

در یک قطعه‌یی که پر از هنر و صنعت شعری ساخته شده و مطمئناً پیچیده‌ترین قطعه در گاهان است، و از همین رو به‌دشواری می‌شود به‌ترجمه‌ی واژه به‌واژه‌ی آن وفادار ماند، در بند ۴ آن نوید می‌دهد به‌شرکت در زندگی مَگه به‌هر کس که از پیروان دروگ نیرو و زندگی را برباید. این پیروان دروگند که ناسزاگویان (؟) و دشمنانه با کارهای دینی خاصّ خود فزایندگان اشه را باز می‌دارند از اینکه گاو و یا بخش یا کشور رویش و گسترش یابند؛ هر کس که با پیروان دروگ چنین رفتار کند، در حالیکه پیشاپیش فزایندگان اشه روان است، «بر راه‌های چیستیِ نیک گذر خواهد کرد» (نک. ص. ۱۶۲ به‌بعد).

سخنانی از این دست را تنها آن کسی می‌گوید که به‌یک محفل دیگری رو می‌آورد و می‌کوشد که آن محفل را به‌چنگ آورد. این سخنان فراخوانی است برای مردمان یک تیره‌ی دیگر با باورداشت‌های دیگر. باورداشت آنها چیست، این را از بند ۵ به‌دست می‌آوریم، که اشارات بسیار مهمّی برای محیط تازه که زردشت به‌آن روی آورده است می‌دهد:

هر آنکس، خواه دارنده‌ی نیرو باشد، خواه فرزند نیک *اورواتی* urvāti باشد، یا بنا بر قانون *رَزَن* razan برای پیوندهای مشترک (*میثره* درحالت بیشین) زندگی می‌کند، تازه وارد به‌خوبی پذیرایی شود[1] ـ هر آنکس، خود پیرو اشه را از پیرو دروگ بازشناختن داند، و آن را در پیش *خوَئِتو* فراگوید، ای مزداه اهوره او را یاری کن، که نیازی به‌قربانی خون نداشته باشد.

زردشت که از تیره‌ی خود گریخته است برای تیره‌یی که او را پذیرفته است، تیره‌یی که میان پیرو اشه و پیرو دروگ فرق می‌گذارد و برای کار او نزد *خْوَئِتوی* آزاده پا در میانی و شفاعت می‌کند دست نیایش به‌سوی اهورمزداه بلند می‌کند. زردشت از این تیره سه دسته را نام می‌برد. نخست آن کس که دارای نیرو است، یعنی خودِ سالار و سرور تیره. پس از آن «آن کس که فرزند نیک *اورواتی* است» ـ این اصطلاح درست به‌موازات و هم‌پای «یک فرزند نیک آرمیتی» ۴۹۵ است. واژه‌ی *اورواتی* نگارشِ گونه‌ی دیگری است از *اوروَتی* urvati، که در چند جای اوستای نوین به‌معنای «پیمان» دیده می‌شود. ما می‌توانیم خاستگاه این واژه را تعیین کنیم: این اصطلاح از محافل میثره برمی‌خیزد. در مهریشت (یشت ۱۰۳۳) توضیح من چنین می‌خوانیم: «بده به‌ما [ای میثره] این موهبت را که از تو درخواست می‌کنیم، ای تو نیرومند، به‌پاداش برای سخنان (ستایشی) که به *اوروَتی* داده شده است: دارایی، نیرومندی، نیروی حمله...» به‌گمان من *اوروَتی* در اینجا یک نام جمعی و گروهی است به‌معنای «گروه پیمان» یعنی آن گروهی که به‌خدای پیمان، میثره، اقرار و ایمان دارد و با او پیوند و پیمان دارد. در پرتو روشنایی این بند از مهریشت باید *اورواتی* در یسن ۴۶۵ را معنی کنیم. خود زردشت شاید اصطلاح «فرزند نیکوی *اورواتی*» را به‌صورت یا به‌عنوان معادلی برای اصطلاح «فرزند نیکوی آرمیتی» که هم اکنون از آن یاد کردیم، ساخته باشد؛ به‌هر صورت معنای آن این است که *اورواتی* در تیره‌یی که به‌آن روی آورده است، همان است که در انجمن گاهانی بود، یعنی اصطلاحی برای تیره به‌عنوان یک یگان دینی. از این راه آشکار می‌شود که زردشت به‌میثره پرستان

روی می‌آورد. این نکته از این هم روشن‌تر می‌شود هنگامی که به‌گروه سوّم بنگریم: «آن کس که بنا بر قانون رَزَنْ برای میثره زندگی کند». پیش از این در صفحه‌ی ۵۶ و ۵۷ شمارش گروه‌های اجتماعی گوناگونی را دیدیم و نشان دادیم که عضو رابطی که این گروه‌ها را در میان خودشان نگاه می‌دارد با واژه‌ی میثرَه بازگو می‌شود؛ از این راه بهترین تفسیر را درباره‌ی ناموازه‌یی که در گاهان تنها در اینجا به‌صورت جمع میثرَه داریم که در این صورت می‌تواند به «رابط‌های انجمن، یا گروه‌های انجمن دینی» ترجمه شود. در این تیره انسان برای گروه‌های *رَشنا* rašnā زندگی می‌کند، یعنی «بنا بر رَزَن»؛ این واژه چنان که پیش از این دیدیم (ص. ۶۷) در انجمن میثره قانون آزمایش آتش را نشان می‌دهد که نگهبان آن، (= رَشنوی خدا)، چنان‌که من می‌پندارم، به‌حسب آن این نام را گرفته است. غیرممکن نیست که زردشت با رشنای خود به‌نام این خدا می‌خواهد اشاره کند، چنان‌که واژه‌ی میثره به‌نام خدای میثره اشاره می‌کند. *مقصود از کسانی که در بند ۵ به‌آنان اشاره می‌شود، مردان* رهبر یک *انجمن* میثره هستند. زردشت از آنان انتظار دارد که آنان این نکته را دریابند که وضع درستی در میان پیکار میان اشه و دروگ بگیرند و سخن درست را در پیشگاه سالار آزاده بگویند. از اهورمزداه خواستار است که برای مزدْ «ریختن خون» را از میان آنان بردارد، یعنی به‌نظر من: قربانی گناهکارانه و ننگین گاو را از میان بردارد و از این راه آنان پرستنده‌ی راستین اهورمزداه شوند.

در بند ۸–۶ اهمیّت گزینش برای این مردان جدّی گرفته می‌شود. هر گاه مردی با وجود دعوت به‌پیامبر نپیوندد، بی‌آنکه خود خواسته باشد هم‌گروه و هم‌حزب دروگ است و در خانه‌ی دروگ می‌افتد «زیرا که آن کس پیرو دروگ است که بهترین مرد برای پیرو دروگ است و آنکس پیرو اشه است که پیرو اشه او را دوست دارد - [چنین بوده است] از زمانی که تو نخستین دئناها را آفریدی، ای مزدا» (بند ۶). این گونه‌یی جنبه‌ی عمومی تبلیغ است. بدیهی است که این فراخوانی باید اشاره‌یی هم از خطر نافرمانبری دربر داشته باشد: هر که با من نیست بر ضدّ من است. امّا این پیام از آنِ تیره‌ی ویژه‌یی نیست؛ تنها باور درونی بازشناسنده است که کسی پیرو دروگ است یا پیرو اشه. این بنیاد لغزش ناپذیر آفرینش است از آغاز. ولی یاری انسانی کمتر سودمند می‌افتد. تنها آتش مزداه و مَنَهْ، که با آنان اَشه به‌دست می‌آید در آن هنگام که پیرو دروگ در تلاش زیان

رساندن است، آن دو پشتیبانی راستین را می‌بخشند؛ این آموزه را پیامبر به‌هنگام «انجمن نگرش» خود می‌خواهد به‌گونه‌یی که به‌خاطر سپرده باشد بداند (بند ۷). نام بردن از پیروان دروگ پیامبر را به‌خشم می‌افکند و در بند ۸ با بهترین شیوه‌ی کهن نفرین سخت می‌کند: خدا کند آسیبی را که آنان بر ضدّ من طرح می‌کنند مرا نگیرد، و نفرین بر خودشان باز گردد؛ خدا کند که نفرین آنان نفرتی پدید آورد که زندگی خوب را از آنان برباید نه زندگی بد را! نفرینی که بر پیروان دروگ می‌کند قطعی و مقاومت ناپذیر است.

در بند ۱۱-۹ درونی‌ترین رازهای دین خود را شرح می‌دهد. دوستان تازه می‌خواهند بدانند که او برای آنان چه می‌آورد، بند ۹، و از این رو آن دو دیدار و دریافت بنیادین خود را به‌یاد می‌آورد: یکی دیدار اهورمزداه به‌عنوان سپنته (بیت ۳ بخش‌های مهمّ گاهانِ $_{۸}$۳۱ را بازگو می‌کند)، و دیگر رسالت پیامبری در گاهانِ گاو (بیت ۵-۴ تکرار کوتاهی است از یسن ۳-۲۹$_{۲}$). در بند ۱۰ (که ترجمه‌ی آن در صفحه‌ی ۱۹۱ به‌بعد گذشت) پیامبر مردان و زنانی را که در کار اهورمزداه مؤثر واقع می‌شوند، آگاه می‌کند که چه مزدی دریافت خواهند داشت: در پیشاپیش آنان او از چینوَتوُپِرِتو خواهد گذشت، یعنی که وی آنان را در حالت خلسه به‌خوشی آسمانی خواهد رساند. نقطه‌ی مقابل آن در بند ۱۱ (ترجمه‌ی آن در ص. ۱۹۲) کرپن‌ها و کوی‌ها پدیدار می‌شوند، که مردم را به شهریاری خود می‌کِشند، تا هستی آنان را نابود کنند؛ حالت خلسه‌ی آنان بد است، و به‌فریاد و فغان پایان می‌یابد، هنگامی که در راه آسمان به‌گمراهه می‌روند و به‌خانه‌ی دروگ می‌افتند تا برای همیشه مهمانان او باشند. در هر دو بند حالت دیدار خلسه‌یی در پیش چشم قرار گرفته است و بر تصویر حکمفرماست، ولی سرنوشت هر دو گروه پس از مرگ چیزی است بدیهی که در آن گنجیده است. در یسن ۴۶، بند ۱۴-۱۲ سرانجام واقعیّت تاریخی با خطوط روشن و دقیق نشان داده می‌شود. در بند ۱۲ تنها پیامبر است که سخن می‌گوید، ولی در بند ۱۳ گروه سخن می‌گوید؛ در بند ۱۴ بیت ۲-۱ کسی که باید یکی از هموندان گروه باشد می‌پرسد و در بیت ۵-۳ زردشت پاسخ می‌دهد.

۱۲ـ پس از آنکه از میان فرزندان و نونهالان شایسته‌ی تور، مردان *فْریانَه* به‌وسیله‌ی اشه به‌پاخاستند که موجودات زنده‌ی آرمیتی را یاری کنند، مزداهورَه همچنین به‌آنان پروانه‌ی ورود به وهومنه داد، به آنان برای یاری هنگام پرداختن.

۱۳ـ «مردی که آماده است (؟) سپیتمه زردشت را خشنود کند در میان مردم، شایسته است که سخن

او را بشنوند. به‌او مزداه اَهوره زندگی (ahu) می‌دهد، برای ما او زندگان را یاری می‌کند به‌وسیله‌ی وهومنه. او را ما همچون دوست خوب برای [شما خدایان] با اشه خواهیم نگریست.»

۱۴ـ «ای زردشت، کیست در نزد تو گرونده‌ی اشه، اهل راز برای مَگَه‌ی بزرگ؟ یا چه کسی آرزومند است که شنیده شود؟» ـ او، کَوی ویشتاسپه هنگام بحران. آنان که تو با ایشان پیوسته‌یی در همان خانه، ای مزداه اهوره، آنان را من نیایش می‌کنم با سخنان وهومنه.

بند ۱۲ به‌ما آگاهی می‌دهد که یاری‌کنندگان از کجا هستند آنها از تیره‌یی هستند که پدر تیره‌ی خود را فریانه و با لقب تورَه tura معرّفی می‌کنند. من این نام را فعلاً کنار می‌گذارم، تا رشته‌ی اصلی مطلب را دنبال کنم. از آنجا که مردان این تیره «زیندگان آرمیتی» یعنی محفل زردشت را یاری اثربخش کرده‌اند، اهورمزداه شرکت در وهومنه را همچون محفل خود زردشت برای آنان مقرّر کرده است؛ به‌علّت شرکتشان در آزمایش نهایی، هنگامی که دیگران نابود می‌شوند، آنها پذیرفته خواهند شد. در بند ۱۳ گروه، مرد رهبرِ این تیره را می‌ستاید. او زردشت را خشنود ساخته است، از این رو شایسته است که به‌سخن او «گوش فرا دارند». من گمان نمی‌کنم که مقصود از این جمله این باشد که، او یعنی رهبر تیره باید که سربلندی و نام یابد، چنان‌که بارتلمه از این قطعه درمی‌یابد. بیشتر باید به‌این معنا باشد که او شایسته است که با نیایش خود شنوایی خدایان را به‌سوی خود جلب کند؛ شیوه‌ی بیان را در اینجا می‌توان با یسن $۳۳_۷$ سنجید (ص. ۱۶۴). به‌پاس رفتار نیکوی او اهورمزداه به‌او اَهو یعنی زندگی راستین خدایی می‌دهد؛ از آنجا که او این زندگی را به‌دست آورده است، می‌تواند برای مردانِ مگه زندگان را پشتیبانی و یاری کند و رسماً دوست خدایان شناخته شود، و این چنان‌که دیدیم (ص. ۲۳۲) به‌معنای آن است که زردشت در والاترین آیین راه‌یابی و پذیرش شرکت جسته است. در بند ۱۴ سرانجام به‌گونه‌ی گفتگو از نام این یاری‌کننده پرده برداشته می‌شود. کسی از آن دسته می‌پرسد: او کیست؟ از آنجا که او در وُهومَنَهْ شرکت جسته و یکی از دوستان خدایان است، پرسنده می‌تواند او را به‌خوبی و آسانی از یاران اهل راز، *اوروَثَه*، برای مگه‌ی بزرگ بنامد. و زردشت پاسخ می‌دهد: او کوی ویشتاسپه است، یکی از یاران اهل راز به‌هنگام بحران، یعنی آن کسی که به‌هنگام رأی و تصمیم بزرگ در سوی راست ایستاده است. از آنجا که این پرسنده، این مرد را هم به‌عنوان یکی از همین‌گونه کسانی معرّفی کرده است که «می‌خواهند گوش فرا دهند» ـ یعنی با نیایش خودش ـ، اکنون

زردشت با سخنان الهام شده‌ی مقدّس، همه‌ی گروه خدایان را که پیرامون اهورمزداه در سرای آسمانی هستند، فرو می‌خواند: آنان باید به‌ویشتاسپه گوش فرا دهند.

پس از آنکه از شخص اصلی یاد شد، نوبت به‌مردان پایین‌تر می‌رسد. در بند ۱۵ پیامبر به‌خانواده‌ی خود که از سپیتمه هستند هشدار می‌دهد که وظیفه‌ی خود را انجام دهند، یعنی میان *داثه* dāθa و *اَداثه* adāθa یا بخشودگان و نابخشودگان، به‌هنگام آزمایش آتش فرق بگذارند (ص. ۱۴۴). این بند کامل نیست زیرا بیت آخر را ندارد، ولی به‌هر حال معنای پایان آن این است، که کسانیکه چنان رفتار کنند، که اشه را، که در اینجا باید چیزی نزدیک به «رهایی» باشد، برای خود تأمین کنند. (ص. ۱۳۶ و پس از آن). این قطعه نشان می‌دهد که همه‌ی تبارِ هَئِچَت اَسْپَه به‌کار آزمایش آتش و مگه می‌پرداخته‌اند. بندهای ۱۷-۱۶ متوجّه پاره‌یی شخصیّت‌های مهمّ تیره‌ی تازه است:

۱۶ـ *فْرَشَه اُشترَه هْوُگْوَه* Frašaoštra Hvōgva تو با این دو سوزنده، که ما هر دو خوشی آنان را آرزومندیم، به‌آنجا برو که آرمیتی از سوی اَشَه بدرقه می‌شود، آنجا که نیرو در دست وُهومَنَه است، آنجا که اهورمزداه برای افزایش درنگ می‌کند.

۱۷ـ آنجا که ای *جاماسپه هْوُگْوَه* Jamaspa Hvōgva من «بیت‌ها»، نه «نابیت»های شما را بلند خواهم خواند یعنی همراه با «سْرَوشه‌ی شما» اینجا سرودهای ستایشی را به فرمانروا (؟)، اهورمزداه، کسی که بخشودگان و نابخشودگان را با «پیشکار هشیار» خود جدا می‌کند.

فْرَشَه اُشتره و جاماسپه، که زردشت اکنون روی به‌آنان کرده است، هر دو از خانواده‌ی هْوُگوَه هستند؛ بی‌گمان حق دارند که آن دو را برادر هم پنداشته‌اند. زردشت آنان را به‌مگه می‌خواند؛ «سوزندگان» گرد او جمع می‌شوند و افسانه‌ی آن را بند ۱۶ خلاصه می‌کند. اینجا هم آواز الهام شده طنین می‌افکند؛ در بند ۱۷ سخن در همین باره است. این بند آشکارا نشان می‌دهد که شنوندگان از انجمن میثره هستند؛ زردشت در سخن خود اصطلاح‌هایی از واژگان پرستندگان میثره می‌گنجاند. من این اصطلاحات انجمن میثره‌یی را در ترجمه با نشانه‌ی «» برجسته کرده‌ام. از همه‌ی اینها آشکارتر واژه سْرَوشه است. جای واژه‌ها در این بیت در دید نخست بسیار پیچیده و درهم است، ولی من گمان می‌کنم ترجمه‌یی که در بالا از آن داده شده تنها ترجمه‌ی طبیعی آنست. اگر متن درست باشد، می‌توان آن اصطلاح را فقط هنگامی دریافت که به‌سرَوشه معنایی بدهیم که برای پرستندگان میثره دارا بوده: انجمن پارسا و فرمانبُردارِ میثره (ص. ۶۹). معنای

عادی در انجمن گاهانی، که «پاسیاران خدایان»، گروه خدایان پیرامون اهورمزداه (ص. ۱۳۰) است، در اینجا قطعاً مقصود نیست، و از این هم کمتر، اسم معنا «فرمانبرداری» است، تا آنجا که نخواهیم به‌زردشت سخن‌های بیهوده نسبت بدهیم، چیزی که وی یکسره از آن بدور است. زردشت خواستار است که آوازهای دینی و مقدّس همراه با امّت دینی که زردشت در آن پذیرفته شده است سر دهد. واژه‌یی که من آن را «بیت» معنا کرده‌ام، یعنی *اَفْشمَن* afšman، همینجا می‌آید و بس، و موضوع توجیهات بسیار گوناگون بوده است[1]. امّا از آنجاکه آن را با مفهوم معمولی و عادی گاهانِ وَهْمَه vahma «سرود ستایشی» تفسیر می‌کنند، پس باید ظاهراً معنایی همانند معنای آن داشته باشد، و نخستین نتیجه‌یی که از آن می‌شود گرفت این است که این یک اصطلاح ویژه‌ی انجمن میثره برای آواز و سرود مقدّس بوده، که اینجا زردشت آن را پذیرفته تا بستگی خود را با انجمن آیینی نوین نشان دهد. واژه‌ی افزوده‌ی «نابیت» (*اَن ـ اَفْشمَن* an-afšman) شاید می‌خواهد برجسته کند، که آوازی را که زردشت می‌خواهد سر دهد، صورت ظاهر آن چنان خواهد بود، که انجمن میثره خواهد توانست بازشناسد. امّا اندرداشت آن از خود زردشت خواهد بود، زیرا که در این آواز از اهورمزداهِ اثربخش سخن می‌رود. اینجا هم زردشت چنان‌که به‌نظر من می‌رسد اصطلاحی از انجمن میثره گنجانده است، یعنی در همان سخنانی که من «به‌وسیله‌ی پیشکار هشیارش» ترجمه می‌کنم، *دَنگرا مَنتو* dangrā mantū. واژه‌ی *دَنگْرَ* «هشیار» در یشت ۱۳،۱۳۴ همراه با واژه‌ی معمولی انجمن میثره «ویاخنه»، vyāxna (ص. ۶۳) می‌آید. واژه‌ی منتو که من به «پیشکار» برگردانده‌ام، در یسن ۳۳،۴ به‌معنای بدِ آن برای پیروان آیین نوین به‌کار رفته است، یعنی پرستنده‌ی میثره بودند.

پس از همه‌ی اینها سرانجام زردشت در بندهای ۱۹–۱۸ اطمینان رسمی خود را به محفلی، که او را پذیرفته است، اظهار می‌دارد و به آنان نوید می‌دهد که هر کس برای خوش‌آمد او رفتار کند، بالاترین مزد را خواهد داد، زردشت برای او بهترین چیزهایی را که در اختیار دارد آماده خواهد کرد، ولی دشمنی آشتی ناپذیر با کسی خواهد داشت که با او دشمنی ورزد؛ «این است تصمیم خْرَتو و مَنَهِ من». در بند ۱۹ (سنج. ص. ۲۳۹) دورنمای جهان پسین پدیدار می‌شود. هر کس به‌سود زردشت از روی اشه راستی

بورزد، یعنی آن چیزی که از همه بیشتر فْرَشَه بنا بر خواست است، او به‌هنگامی که پاداش دوّمین هستی (*پراهو* parāhu) را دریافت می‌کند، گاو نر و گاو ماده‌ی آبستن را (ص. ۲۰۶ و پس از آن) به‌دست خواهد آورد، همراه با همه‌ی چیزهایی که با مَنَهْ به‌دست می‌آیند. در اینجا سخن از تصمیم نهایی نیست، بلکه تنها از کار برای فراشکرت جهان سخن می‌رود. «مزد زندگی دوّم» تنها می‌تواند به‌معنای حالت پس از مرگ باشد. هر کس که برای پیروزی نیکویی در این جهان کار می‌کند، پس از هستی جهان خاکی به‌عنوان مزد همه‌ی آن چیزهایی که خلسه می‌تواند عرضه کند به‌دست خواهد آورد، و به‌جز این تصرّف کامل چارپای آسمانی، تصرّف کامل خود روان گاو را ـ به‌راستی که یک آینده‌ی درخشان و امیدبخش برای شبان است.

سرودهای گاهانی که پس از این می‌آید، یعنی یسن ۵۱-۴۷ به‌نزد من باید همه از اثربخشی زردشت در تیره‌ی فریانه سرچشمه گرفته باشد؛ این نظر برای یسن ۴۹ و ۵۱ قطعی است، و این همان جایی است که پیش از این شخصیّت‌های عمده‌ی تیره یاد می‌شوند. سرود کوتاه گاهانی یسن ۴۷ به‌عنوان گونه‌یی درس دینی برای دوستان تازه شناخته می‌شود. بند ۳-۱ افسانه‌ی مَگَه را بازگو می‌کند؛ بند ۵-۴ به‌صورت کوتاه جمله‌های برنامه‌یی تضاد میان پیروان اشه و پیروان دروگ را طرح می‌کند و دربردارنده‌ی فرمانی است به‌همه‌ی مردان تیره، گروه نخستین را یاری کنند و گروه دوّمین را آسیب رسانند (بند ۴). همه‌ی این سرود با نیایشی از جهان پسین به‌پایان می‌رسد (بند ۶): «باشد که ای مزداه اهوره به‌میانجی این مینیوی اثربخش خود به‌هر دو گروه، به‌میانجی آتش در [شهریاری] خوبِ تو با پشتیبانی آرمیتی و اشه بهره (*ویداتی* vidāti ص. ۱۴۳) بدهی» زیرا که او [آرمیتی] بسیاری را برخواهد گزید، که [او را] جستجو می‌کنند. در جاهای دیگر زردشت نقش میانجی سخن خدایان را به‌هنگام آزمایش آتش پایانی به‌آرمیتی می‌دهد (۴۳٬۶، دیده شود ص. ۲۲۷)، امّا در اینجا یک اندیشه‌ی تازه پیدا می‌شود: *آرمَیتی مبلّغ، که خود گروه‌هایی از نودین‌ها را پذیرفته*، پشتیبان *نیروی خدایان به‌هنگام تصمیم نهایی خواهد* بود. تبلیغ در خدمت آزمایش آتش است، این تبلیغ ضروری است برای آنکه جهان هستی را فْرَشَه سازد. توجّه به‌دوستان تازه انکارناپذیر است. سازگار ساختن باکاربرد زبانی انجمن میثره ادامه پیدا می‌کند. در بند ۳ (ترجمه‌ی

آن ص. ۱۶۵) آرمیتی با *رامَن* که یکی از خداوندها است همانند می‌شود، رامَنْ در کارهای دینی اوستای نوین همیشه بلافاصله پس از میثره همراه خداوندان محفل میثره نیایش می‌شود. نام کامل آن *رامَنْ خْواسْتْرَه* Rāman xvāstra «صلح چراگاه خوب» است؛ گویا این خداوند برابر می‌شود با آرمیتی در انجمن میثره و به‌عنوان خدای مادین زمین.
زبان یسن ۴۸ تا اندازه‌یی تهدیدآمیز است؛ گویا دلیری و جنگجویی پیامبر به‌طور قابل توجّهی افزایش یافته. از اشه، از پیروزی کامل اشه بر دروگ، که از ازل مقدّر شده، به‌عنوان چیزی که در آینده‌ی نزدیک قرار دارد، بدون هیچ قید و شرطی سخن می‌رود (بند ۱) و پیامبر آرزومند شناخت کامل است، پیش از اینکه کیفر خواست‌هایی که از دیرباز مقرّر شده است بیایند (بند ۲). بهترین شناخت برای راه یافتگان آموزه‌یی است که اهورمزداه می‌آموزد (بند ۳). اینجا پیامبر هشدار ملایمی به‌یاوران نوین خود می‌گنجاند، هشداری که معنای گسترده‌تری دارد تا آنچه از خود واژه مستقیماً دریافته می‌شود (بند ۴):

آنکس که مینش [خود را] گاه بهتر و گاه بدتر می‌کند، ای مزداه، او دِئِنا را [هم] در گفتار و کردار [چنین می‌کند]. اکنون او از گرایش خود، پنداشت خود و باور خود پیروی می‌کند - در پایانِ کار، او کنار (جدا) خواهد ایستاد در شهریاری خرتوی تو (یعنی آنجا که خرتوی تو فرمانروایی می‌کند).

چنین می‌نماید که این بند چیزی جز هشدار به‌مردمِ بی‌تصمیم، که طبیعتاً باید در همین تیره باشند، دربر ندارد ولی هدف از این یادآوری بسی ژرف‌تر است. در یک انجمن میثره ناگزیر باید به‌یاد داشت که خدای میثره در عین حال «بد و بسیار خوب» است: «تو ای میثره بد هستی (آکَه aka) و برای سرزمین‌ها بسیار خوب هستی، تو میثره، بد هستی و بسیار خوب برای مردم: تو ای میثره بر آشتی و ناآشتی درکشورها چیره‌یی» (یشت ۱۰۲۹). میثره یک کینه‌کش بسیار بدی (اَکَتَرَه akatara) است، (نک. ص. ۶۳).
زردشت می‌تواند به‌گونه‌ی گسترده‌یی خود را با بینش‌ها و بیان‌های دوستان تازه سازگار کند، امّا در یک نکته او سازش ناپذیر است: این نمی‌شود که آدمی هم خوب باشد و هم بد. هر کس که چنین است، او دِئِنا را - اینجا بی‌گمان به‌معنای «انجمن آیینی» - هم بد و هم خوب می‌کند و بدین‌گونه به‌راه‌های خطرناک می‌افتد. شاید برای یک آن، مطبوع باشد که کسی از عقیده‌ی شخصی خود پیروی کند، امّا پایان کار تیره‌بختی خواهد بود. میثره، در اینجا همچون کسانی که به‌او عقیده دارند، محکوم می‌شود. این بند قطعه‌ی

استادانه‌یی است از یک جدل ملایم ولی در عین حال مؤثر در برابر بینش مرکزی دینی - باید توجّه داشت به‌ویژه به واژه‌ی *نَنا* nanā به‌معنای «به‌کنار، جدا شده» که قطعاً از روی خواست واژه‌ی نامعیّن و نوسان‌دار به‌کار رفته است.

بند ۵ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۱۰) به‌طور قطع می‌گوید «باید که شهریاران خوب بر ما فرمانروایی کنند نه شهریاران بد» و بند ۷ برنامه‌ی جنگی سختی طرح می‌کند: ستمگری را شکست دهید، اَئِشمه باید که در بند شود! در بند ۱۰ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۰۰) حمله‌ی تندی است بر ضدّ کَرَپَن‌ها و «فرمانروایان بد کشورها» برای برپا کردن آیین هئومه. واپسین بندها (۱۲-۱۱)، همچنان‌که روال گاهان است، رنگ جهان پسین دارد، ولی اینجا هم دیدگاه تازه‌یی به‌چشم می‌خورد. با یک خواست ناشکیبانه پرسیده می‌شود (بند ۱۱) کی آرمیتی با نیرو خواهد آمد، و چه کسی صلح را در برابر پیروان ستمگر دروگ برپا خواهد کرد؟ ولی همه‌ی این پرسش‌ها در این جمله خلاصه می‌شود: چیستیِ وُهومَنَه به‌سوی چه‌کسی خواهد آمد؟ (ص. ۱۶۳) - به‌چه کسی نگرش خلسه ارزانی خواهد شد؟ چه کسی در مَگه پذیرفته خواهد شد؟ بدین‌گونه بند ۱۲ که پیش از این ترجمه شد درست درمی‌آید. یعنی آنجا کسانی به‌نام سوشینت‌ها خوانده می‌شوند که در سرزمین‌های گوناگون از تصمیم و داوری اهورمزداه فرمانبری می‌کنند و دشمن سرسخت اَئِشمه هستند. اکنون انجمن تبلیغ کاملاً دارای تصویر جهان پسین است. در یسن ۴۹ باز با تاریخ واقعی برخورد می‌کنیم. در بند ۲-۱ پیامبر کاسه‌ی خشمش از بِنْدوَه و استاد آزمایش آتش تْکَئِشَه لبریز می‌شود. از اینان پیش از این سخن رفت (ص. ۲۰۰) بِندوَه که شاید کوی رانده شده‌یی از تیره خود زردشت است، به‌مرگ و تباهی به‌دست وُهومنه تهدید می‌شود؛ دادخواستی بر ضدّ تْکَئِشه ترتیب داده می‌شود که وی جشن اهل راز را برهم می‌زند، آن هم از راه آیین نوینی که تکئشه طرفدار آن شده است (سنج. ص. ۲۱۱ و پس از آن). بند ۳ دربر دارنده‌ی یک ردیّه‌ی رسمی است به‌همه‌ی همکاران و پیروان دروگ، و این قطعه‌یی است همانند دوری جستن (*برائة*) محمّد در سوره‌ی ۹. بند ۴ (پاره‌یی از آن در ص. ۱۶۶ ترجمه شده)، و بند ۵ (ترجمه آن ص. ۲۱۰) پیروان دروگ و اشه را توصیف می‌کند. در بند ۷ پیامبر می‌پرسد: «کیست *اَیْرْیَمَن*، کیست *خوَئِتو* از [روی] قانون‌ها[ی خدایی]، آنکه به وِرْزِینَه نام خوب نیک نامی تواند داد؟» مقصود

پیامبر این است، که از روزی که مردان رهبر تیره‌ی خودِ من از وظیفه‌های خود سر باز زده‌اند، طبقه‌ی روحانی و آزادگان، اکنون کجا هستند آنانکه بزرگداشت تیره‌ی شبانی را دوباره بتوانند برپا کنند؟ «نام نیک» یا *فْرَسَسْتی* frasasti، یک واژه‌ی انجمن میثره است (یشت ۱۰،۶). و پاسخ در بندهای ۹-۸ چنین است:

۸ـ به *فْرَشَه اُشْتْرَه* شادی‌بخش‌ترین یگانگی را با اشه ببخش ـ از این‌رو از تو خواهش می‌کنم، ای مزداه اَهوره ـ و به‌من [یکی شدن] را که [تو] در شهریاری نیکت [می‌دهی]. برای همیشه ما فرستادگان [تو] خواهیم بود.

۹ـ باشد آن کس که خود را [از سوی وهومنه] وابسته می‌کند[1]، آن کس که آفریده شده است، رهایش پدید آورد، این آیین‌ها اینها هستند: سخنگوی راست هیچ در اندیشه‌ی یکی شدن با پیرو دروگ نیست، هر گاه دئنای آنها [روان نگرش] که با اشه پیوسته شده با بهترین مزد در هنگام بحران یکی بشوند، *ای جاماسْپَه*.

از نظر موضوع هر دوی این بندها به‌یک اندازه روی سخنشان با *فْرَشَه اُشتره* و *جاماسْپَه* است، هر چند نام آنها هنرمندانه در بندهای گوناگون و به‌مناسبت‌های گوناگون پخش شده است و این یک طبیعت عمومی در روند و ساختمان گاهان است. پیامبر آرزومند است که آنان یگانگی عرفانی را (*سَرْ* sar ص. ۱۶۴) با جهان خدایان در حالت خلسه دریابند و هر گونه بندی را با پیروان دروگ پاره کنند، بااطمینان به‌مزد آسمانی در هنگام بحران.

از یسن ۵۰ موردی که مربوط به‌سرود و آواز خلسه‌یی است نقل شد (بند ۸-۶ ص. ۱۷۰). در بند ۴ سخن از کسانی است که بر راه‌های *سْرَوُشانه* sraōšāna (*آیْپِتی... سْرَوُشانِه*) کسانی را که «به‌ظاهر سوزانند» به‌*گَرُوُدْمانَه* می‌رسانند. اینجا مقصود، چنان‌که من گمان می‌کنم، طرفداران آشکار و پیدا هستند که در داخل سروشه یعنی در انجمن میثره می‌باشند، آنجا که زردشت در کار و کوشش است؛ آنهایی را هم که در راه این انجمن در حرکتند، زردشت باکسان خود به‌خانه‌ی آسمانی یا «خانه‌ی آواز» می‌رساند. در بند ۷ برای اسبانی که با سرودهای ستایشی مقایسه می‌شوند، واژه‌ی انجمن میثره *اوگْرَه* ugra «زورمند» به‌کار می‌رود، واژه‌یی که صفت همیشگی میثره، ورثرغنه، خورنه، فروَشی‌ها و جز آنها است. در بند ۱۰ همراه با بزرگداشت و آفرین درباره‌ی نیروهای روشنایی روز، اثری از ستیزه در برابر خوشی‌های شبانه‌ی آیین *هَئومَه* احساس می‌شود

(ص. ۱۹۹) ـ یک نمونه‌ی تازه برای کار پنهانی زردشت، که با نقاط حساس دین دوستان تازه برخورد می‌کند.

سرود گاهان یسن ۵۱، که چندین بار با آن سروکار داشتیم، برترین نقطه‌ی تأثیر زردشت در تیره‌ی *فُریانَه* را توصیف می‌کند. آهنگ این یسن سنگین‌تر و جدّی‌تر از سرودهای پیش، از همین زمان است؛ آغاز و برداشت بند ۱ (ترجمه‌ی آن ص. ۱۴۴) صحنه‌یی [۲] از سوگند است و سراسر این سرود گاهانی ظاهراً به‌شیوه‌ی یک رسم و آیین سوگندی سروده شده است. چنین می‌نماید که گویی زردشت اکنون سرانجام به‌بحران بزرگی، که بارها از آن سخن می‌گفته، رسیده است. در بند ۱ تا ۱۰ باز هم آهنگ‌های جهان پسین سخت به‌گوش می‌خورند: «رهایش شما [خدایان] را» (بند ۲)؛ [اهورمزداه] «آن کس که بر دو سرنوشت فرمانرواست» (بند ۵؛ سنجیده شود ص. ۱۴۴ و پس از آن)؛ «در واپسین مرحله‌ی هستی» (بند ۶)؛ «پاداش به‌هر دو دسته به‌وسیله‌ی آتش سرخ، ای مزداه، در فلزّ گداخته» (بند ۹)؛ «برای اینکه به‌سوی من آیند اَشَه را نیایش می‌کنم با سرنوشت نیک» (بند ۱۰). ولی در عین حال این برداشت ویژه را به‌دست می‌آوریم که در اینجا هم با آن تحوّلات و دگرگونی که انتظارات پیشین پیامبر از جهان پسین در آن دیده می‌شد رو به رو نیستیم. این سرود گاهانی با سوگند آغاز می‌شود، ولی با پیام مگه پایان می‌پذیرد. بند ۱۱ و بندهای پس از آن را پیش از این بازگو کردیم (ص. ۱۶۲). پیامبر می‌پرسد: چه کسی از یاران اهل راز است و چه کسی خلسه را در مگه دریافته است؟ (بند ۱۱) پاسخ چنین است: این آن پسرک ناپاک کَوی نیست (بند ۱۲ ص. ۲۰۰)، زیرا که روان پیروان دروگ بر سر «پل چینوت» باید فغان کنند، زیرا آنان راه اَشَه و راه زبان را از دست دادند (بند ۱۳، ترجمه‌ی آن ص. ۱۹۳)؛ اینان کَرَپَنْ‌ها هم با کارهای زشت و رای‌های دادگاهی خود نیستند، زیرا که آنان به‌علّت و خواست خودشان در پایان زندگی به‌خانه‌ی دروگ رهسپر خواهند شد (بند ۱۴). طالع و سرنوشت خجسته به‌مردان مگه از ازل ارزانی شده است (بند ۱۵)؛ در این سرنوشت کوی ویشتاسپه شرکت جسته است (بند ۱۶). *رویداد بزرگ در این گاهان اینست که ویشتاسپه اکنون حالت خلسه را دریافته است و از این راه یک عضو رسیده و کامل عیار مگه شده است.* امّا این هنوز پایان کار نیست، فرشه اُشتره و جاماسپه نیز به‌سوی مگه کشیده شده‌اند.

۱۷ـ فرشه *اُشتره هُوگوَه* با کوشش بسیار به‌من نشان داد که شخص او [*کهرپ* kəhrp] به‌دئِنای خوب پیشکش شده است، که مزداهوره در نیروی خود باشد که او را دوست داشتنی بکند، چندان‌که برای پذیرفته شدن (؟) در اشه برسد (؟).

۱۸ـ این چیستی را *جاماسْپه هُوگوَه* از راه اشه برگزید، آنکه دارایی [وهومنه] را همچون خورنه‌ی خود به‌دست آورد؛ این نیرو را کسانی [دارند] که در وهومنه شرکت جسته باشند [برای خود برگزیده باشند]. بده به‌من ای مزداه، این را: که من یاری ترا به‌دست بیاورم.

هنگامی که ترجمه‌ی بارتلمه را از بند ۱۷ می‌خوانیم، نگفته پیداست که یکسره چیز دیگری به‌گوشمان می‌خورد تا آنچه که اینجا آورده شده است: در ترجمه‌ی او این بند می‌گوید که فرشه اشتره دخترش را به‌همسری زردشت درآورده است! امّا این توجیه که از روایت بومی سرچشمه گرفته است بزرگترین آسیب را به‌متن می‌زند و یکسره بی‌پایه و بنیاد است. در معنای این بند روی هم، و به‌طور کلّی در آن هیچ‌گونه ابهامی نیست، هر چند پایان آن از نظر زبانی اندکی گنگ است؛ درباره‌ی اصطلاح «پیشکش» بِرخْذَه نگاه کنید به ص. ۱۶۸. در بند ۱۸ گفته می‌شود که جاماسپه به‌گروه خلسه‌گران پیوسته است، و دیگران نیز زیر تأثیر وهومنه قرار گرفته و مرکز نیروی مَگَه را برگزیده‌اند، اصطلاحی که من به «آنکه دارایی [وهومنه] را همچون خورنه‌ی خود به‌دست آوَرْد» ترجمه می‌کنم بی‌اندازه آموزنده و نتیجه‌بخش است، یعنی *ایشتُویش خْوَرنا* Ištōiš xvarənā̊ . واژه‌ی دوّمی در متن صفت است از نامواژه‌ی خورنه و روی‌هم به‌معنی «دارنده‌ی خورِنه»، آراسته با خورنه است، و همه‌ی این بند را باید چنین دریافت: «آراسته با خورنه از نظر *ایشتی*». این واژه، که در اصل به‌معنای «دارایی[۱]» است، در اینجا به‌طور برجسته «دارایی وهومنه» است، چنان‌که از یسن ۴۶٫۲ و جاهای همانند آن دستگیر می‌شود. بالاترین عنوان افتخاری در انجمن زردشت به‌دست آوردن وهومنه بود؛ و به‌عکس بالاترین عنوان افتخاری در انجمن میثره «آراسته با خورنه». (سنج. ص. ۷۳ و پس از آن: ص. ۸۱) در اینجا هر دو به‌هم می‌پیوندند؛ وهومنه و خورنه هر دو در یک پایه قرار می‌گیرند؛ جاماسپه خورنه را دریافت می‌کند زیرا که او به‌ملکیت و دارایی وهومنه درآمده است. *ما در اینجا آمیختگی میان دین گاهانی و دین میثره را با دست‌های خود لمس می‌کنیم.*

بند ۱۹ (ص. ۱۲۳) را باید منسوب به‌دسته و انجمن دانست؛ این بند مردانی را که کارهای نو دینی را انجام داده‌اند ستایش می‌کند: مردان سپیتمه زردشت و مَیذْیوی ـ ماه.

این واژه تنها اینجا در گاهان می‌آید و در اوستای نوین هم یک بار بیشتر نمی‌آید؛ پدرش آراسْتیَه (یشت ۱۳۸۵)، و بنا بر سنّت بعدی عموی زردشت بود، یعنی مَیدیوی ماه و زردشت عموزاده بودند. بند ۲۰ دارای نیایشی است به‌خداوندان گاهانی: اشه، وهومنه و آرمیتی. در بند ۲۱ (ترجمه ص. ۱۲۲) پیامبر خواهش می‌کند به‌عنوان سرنوشت نیک (اَشی)، «آرمیتی سپنته (=اثربخش)» به‌وسیله‌ی حالت خلسه، اشه را اثربخش کند، دئنا را، انجمن نگرندگان را، نیز ایدون اثربخش سازد و اهورمزداه به‌یاری وهومنه نیرو بدهد؛ با یک نیایش دیگر (بند ۲۲) این سرود پایان می‌یابد. با توجّه به‌مناسبت‌های حاضر و کنونی این نیایش تنها می‌تواند این معنا را داشته باشد که زردشت *پس از نوسازی‌های دینی قابل توجّهش،* که هم‌اکنون *از آنها سخن گفته است، جهان را برای فْرَشَه کردن،* رسیده *می‌بیند*؛ سنج. ص. ۲۳۹. با انجمن تازه شهریاری اشه بر روی زمین آغاز می‌شود. از برخورد با ویشتاسپه اندیشه‌ی تازه‌یی زاییده می‌شود: کارِ آرام را، بدان سان که سپنته با خلسه‌ی خود، و با پیوستگی و یگانگی خود با جهان آسمانی انجام می‌دهد، اشه بر روی زمین اثربخش می‌سازد، سَوشیَنْتْ‌ها، که در کشورهای نوین همواره رو به‌گسترش‌اند، حمله‌ی ائشمه را درهم می‌شکنند. شهریاری اشه به‌خودی خود به‌سرخی آتش سوگند درنمی‌آید، این شهریاری از کارهای پارسایانه‌ی دَئِنا، که در معنا دگرگونی جهان است، برپا می‌شود.

تصادفی نیست که بیشترین و بهترین نمونه‌ها برای دئِنا به‌معنای «انجمن آیینی» از سرودهای گاهانی زمان ویشتاسپه پدید می‌آیند. از هر جهت به‌نظر من چنین می‌آید که زردشت با آگاهی کامل این اصطلاح را همچون نشانه‌یی برای انجمن تازه پذیرفته است. این نام آرمیتی که زردشت آن را از انجمن پیشین خود به‌همراه آورده بود، با کارهای مَگَه سخت پیوند پیدا کرده بود، چندان‌که می‌توانست از آن نام چشم‌پوشی کند، ولی همین نام آرمیتی به‌اندازه‌یی با یک تیره‌ی ویژه و سرزمین آن پیوسته بود که آن را برای یک انجمن تبلیغاتی دیگر نمی‌شد به‌کار برد. یک نشانی و نام‌گذاری بی‌طرفانه‌یی ضروری می‌نمود. *دئِنا در انجمن ویشتاسپه آن چیزی می‌شود که آرمَیتی در کهن‌ترین انجمن گاهانی بود.*

ویشتاسپَه در یسن ۲۸۷ و فْرَشَه اُشْتْرَه در یسن ۲۸۸ هم یاد می‌شوند؛ پس یسن ۲۸

هم از زمان ویشْتاسْپَه است. این سرود گاهانی تنها درباره‌ی نیایشی در مگه است، ولی بیت آخر آن به‌نزد من چنین می‌نماید که به‌روشنی تمام با یَسنی که پس از آن می‌آید، یعنی یَسن ۲۹، بستگی پیدا می‌کند. شاید از اینجا بشود نتیجه‌هایی از نظر پیدایش مجموعه‌ی گاهانی کنونی گرفت. یسن‌های ۲۹ تا ۳۴ بدون تردید یک گروه مستقلی می‌سازند، و می‌رسند به کهنه‌ترین تأثیرات و کوشش‌های زردشت. یسن ۲۹ رسالت پیامبر را توصیف می‌کند. یسن ۳۰ گویای نخستین ظهور او است در میان تیره با فراخواندنش به‌گزینش میان دو نیروی متضاد در جهان، که خاستگاه آنها از روی افسانه‌های موجود در تیره توصیف می‌شود، در یسن ۳۱ آزمایش آتش، که در آینده نزدیک قرار دارد و دیدار شخصی او با اهورمزداه، یاد می‌شود؛ در یسن ۳۲ آیین نوین و تضاد در میان تیره شرح می‌شود. یَسن ۳۳ در صورت کلّی خودش درآمدی است به‌یک جشن اهل راز؛ از روی نیایش‌هایی که در این جشن می‌شود باید زردشت را در حالت خلسه یا رؤیا با خداوند یکی شده دانست. یسن ۳۴ یکی از نشست‌های مَگَه را از همان روزگار مجسّم می‌کند. باز پشت سر این یسن یک گروه یسن‌های نسبتاً مستقل دیگر درمی‌آیند یعنی یسن‌های ۴۳ تا ۴۵؛ این سرودهای گاهان به‌گمان من چنین می‌آید که برمی‌گردند به‌زمان نزدیک‌تری از فعّالیّت و کوشش پیامبر در تیره‌ی خود. یسن ۴۳ صورت بازنگری دارد به‌گذشته، به‌دیدارها و دریافت‌های بزرگ دینی در زندگانی پیامبر؛ یَسن ۴۴ «گاهان معروف به‌پُرسش» است (ص. ۲۲۹ و پس از آن)، یسن ۴۵ با صورت تکراری بیت نخستین آن «اینچنین می‌خواهم فرا گویم» نمونه‌یی است از پیام‌هایی در مَگَه پس از دریافت خلسه. در هر سه این گاهان سخن از سرسختی‌ها و پیگردهایی است که برای پیامبر پیش آمده ($۴۳_{۱۱، ۱۸}$ و $۴۴_{۱۲}$، $۴۵_{۱}$)؛ در یسن $۴۴_{۱۱}$ و $۴۵_{۱۱}$ دیگر اندیشه‌ی تبلیغ پدیدار می‌شود (ص. ۲۴۳). سرانجام گروه یسن‌های ۴۶ تا ۵۱ می‌آیند که در این بخش کتاب به‌آنها پرداختیم یعنی پذیرش در تیره‌ی ویشتاسپه و بنیاد یک انجمن نوین. از آنجا که یسن ۲۸ به‌همین دوره مربوط می‌شود به‌نظر من این فرض از همه بیشتر پذیرفتنی است که پیامبر خود سرودهایی را که به‌هنگام کوشش پدید آورده بود، برای کاربرد رسمی در پرستشکده‌ی انجمن دینی خود ترتیب داده و آنها را با یک پیشگفتاری آراسته است. ولی پیداست که اینجا سخن از یک متن نوشته‌ی ثابتی نیست.

اکنون ببینم این مردان تازه چه کسانی بودند؟ گاهان چنان‌که دیدیم در این آگاهی‌ها بسیار صرفه‌جو است، ولی پاره‌یی آگاهی‌ها به‌ما می‌دهد، و همان چیز اندک شایستگی آن را دارد که اصیل باشد. تیره‌ی این مردم پیش از ورود زردشت میثره را نیایش می‌کرد، و دارای خدایان و سازمان‌های انجمن میثره بود. سالار این تیره ویشتاسْپَه با عنوان کوی خوانده می‌شود؛ نزدیکترین مردان او فْرَشَه اُشْتْرَه و جاماسْپَه از خاندان هْوُگْوَه هستند. شاید بتوان از طرز یاد کردن این مردان چنین نتیجه‌گیری کرد که جاماسپه در روزگاران بعد در انجمن زردشتی به‌عنوان یک مرد روشن‌بین دانا زندگی می‌کرده است. در صورتی‌که فرشَه اُشتره نسبت به‌او کمتر نام برده می‌شود[۱]. شیوه‌ی بافت سخن در یسن ۴۶ چنین می‌فهماند که *مردان تازه از تیره‌ی «تورانی» بوده‌اند*، یعنی همان گروه بزرگی که اوستای نوین به‌نام تورَه Tura از آنها یاد می‌کند. اگر بخواهیم بیش از این بدانیم، باید از کهن‌ترین روایت‌های انجمن زردشتی، بدان‌گونه که بیش از همه در کهنه‌ترین نوشته‌ها آمده است، جویا شویم، یعنی در یشت فروَشی (یشت ۱۳) و اَرِدْوی سورا اَناهیتا (یشت ۵) و همچنین در کهن‌ترین یشت‌های دیگر، که انجمن در مرحله‌ی پیشین خود آنها را پذیرفته بود.

از این متن‌ها نام خانواده‌ی ویشتاسپه را به‌دست می‌آوریم: نام این خانواده نَوتَرَه Naotara بوده است. در یشت ۵۹۸ چنین می‌آید که: «به‌پیشگاه او (=خدای مادین، اَرِدْوی سورا اَناهیتا) قربانی می‌کردند مردان هْوُوَه (=هوُگْوَه)، نوتری‌ها به‌پیشگاه او قربانی می‌کردند؛ برای دارایی مردان هوُوَه خواهش می‌کردند، برای تندی اسبان نوتری خواهش می‌کردند. پس بی‌درنگ مردان هوُوَه در دارایی نیرومندترین شدند، پس از آن بی‌درنگ ویشتاسپه‌ی نوتری تندترین اسب‌سوارِ این سرزمین‌ها شد[۲]». همسر ویشتاسپه نامش هوتَئوسا Hutaosā بود. درباره‌ی او در یشت ۱۳۵و۶ می‌خوانیم «برای او (=وَیو ص. ۷۸ به‌بعد) هوتَئوسا قربانی کرد، همراه با برادران بسیار، در خانواده‌ی نوتری‌ها... از او خواهش کرد: "به‌من نعمت وَیو را، که در بالا در کار است ببخش، تا من گرانبها، دوست داشتنی و شناخته شوم در خانواده‌ی کوی ویشتاسپه!"[۳]» این نَوتَری‌ها در یشت ۱۷۵۵/۶ همراه «تورانی‌های با اسب‌های تندرو» با هم می‌آیند: یعنی این نوتری‌ها همچون کسانی، که با تورانی‌ها پیوستگی دارند گرفته می‌شوند.

ویشتاسپه نامی است کاملاً ایرانی؛ به‌معنای آنکه اسب‌هایش ویشْتَه višta هستند - معنای واژه‌ی ویشته روشن نیست. نام پدر او در یشت $۵_{۱۰۵}$ می‌آید؛ *وی اَئوروَت اَسْپَه* است، یعنی کسی که اسب‌هایش تند هستند؛ فرشه اُشتره یعنی «آنکه شترهایش فْرَشه هستند» فْرَشَه در اینجا به‌معنای غیردینی‌اش درخشان، آتشین یا چیزی همانند این است. جاماسپه به‌معنای آن کس که اسب‌هایش *جامَه* ǰāma هستند - باز هم واژه‌یی بدون معنای روشن. هوُگوَه به‌معنای «آن کس که گاوهای خود را دارد» است[۱]. چنان‌که می‌بینیم تیره‌یی که اینجا سخن از آن است، دارای همان چارپایان خانگی است که تیره‌ی زردشت، اسب، شتر و گاو؛ ولی گویا اسب اینجا مهم‌ترین نقش را به‌عهده دارد. نام تیره‌ی فْریانَهْ ممکن است نام خانواده‌ی پدری فْرَیَه باشد، که به‌معنای «گرامی، گران» می‌باشد؛ مردی به‌این نام که شاید نام یکی از نیاکان افسانه‌یی است، در یشت $۱۳_{۱۱۰/۱۱۹}$ یاد می‌شود.

در روابط ملّت‌ها در اوستا نکته‌های تاریکی دیده می‌شود که شاید هرگز روشنایی بر آنها نتابد، و نام گروه مردمی به‌نام تورَه، در اوستا از همه جا کمتر، یک مفهوم و یگان محدود و مشخّصی است. ناگزیر در اینجا باید تا اندازه‌ی بسیاری با حدسیات بسازیم. امّا بیش از همه از پرتو پژوهش‌های مارکوارت Markwart و کریستن سن[۲] باری نقطه‌های روشنی در زمینه‌های تاریک داریم. در یشت $۱۳_{۱۴۳/۴}$ فرَوشی مردان و زنان گرونده‌ی به‌اشه در سرزمین‌های آریایی، توری، سَئیری میشی، سَئِنی و داهی ستایش می‌شوند؛ پس اینجا آریایی‌ها=ایرانیان از مردم دیگری، که توره، سَئیرمه، (در اصل سَریمَه) سائینی (در اصل سانی) و داهه نامیده می‌شوند، جدا می‌شوند. این دو نام آخری دشواری ویژه‌یی به‌بار می‌آورند؛ سانی‌ها برای ما یکسره ناشناخته‌اند و داهه (در ریگودا داسَه dāsa) به‌نظر می‌آید که یک نام گروهی ایرانی باشد برای ملّت‌های چادرنشین غیرآریایی؛ هر چند در ایران در روزگار کهن بی‌گمان نیز ملّت‌های ایرانی، یا به‌هر حال مردم ایرانی شده، جزء این گروه نامبرده به‌شمار می‌آمدند. آن سه دسته‌ی دیگر، اَریَه، توره و سئیریمه، در روایت اوستایی تازه به‌عنوان سه برادر دیده می‌شوند. بنابراین روایت، که در نوشته‌های فارسی میانه ما به‌جا مانده و در شاهنامه‌ی فردوسی ثبت شده است، اِیرِچ Ērēč (فردوسی: ایرج)، سلم و توچ tūč (فردوسی: تور)، فرزندان

فریتون (فردوسی: فریدون) شهریاری جهان را میان خود بخش کردند. ایرج *اَئیریه* + پسوند است؛ سَلْمْ به‌صورت slm در نوشته‌های پهلوی داده شده است که سریم هم آن را می‌شود خواند، و توچ=تورر + پسوند[۱] (tur+č). فْرتیوُن واژه‌ی اوستای نوین ثْرَئِیتَوُنه است، که یک پهلوان افسانه‌یی است، دارای نیاکان ایرانی باستان[۲] و بارها در پشت‌های کهن از او یاد می‌شود. این افسانه‌ی تیره یک پیوند خویشاوندی میان آریایی‌ها و تورانی و سئیریم را ایجاب می‌کند.

درباره‌ی سَئیرْمی‌ها باید گفت که هیچ تردیدی نیست که آنها با سَرْمَت‌ها یا سارمات‌ها در روزگار باستان یکی هستند، یعنی با یک ملّتی که از جمله‌ی یکی از گروه‌های بزرگ تیره‌های *سکاها* شمرده می‌شد. سکاها خودشان را *سْکُلُتْ* skolot می‌خواندند (هردوت ۴، ۶) و در روزگار باستان در بخش‌های شمالی دریای سیاه، در روسیه می‌نشستند، و از یک سو در مغرب پیرامون آبریز رودخانه‌ی دانوب به‌دریا و از سوی دیگر در شمال دریای مازندران و دریاچه‌ی آرال تا آسیای مرکزی به‌ویژه در بخش جلگه‌های قرقیز امروز گسترش یافتند. فرمانروایان و «شاهان[۳] سکایی در زمان هردوت در جنوب روسیه تا کْریم می‌نشستند (۴، ۲۰) سارمات‌ها در نوشته‌های یونانی بیشتر *سَوْرُمَت‌ها* sauromat خوانده می‌شدند، این نام را با نام سَرْمَت‌ها sarmat یکی می‌دانند (*sa^{u}ruma صورت دیگر sarima؟)، ولی بیشتر باید نام مردمی باشد که با سارمات‌ها آمیخته شده[۴]. این سَورُمَت‌ها یا سَرْمَت‌ها به‌گفته‌ی هردوت (۴، ۲۱) در بخش شرقی تانَئیس Tanais می‌زیستند که بخش شرقی رود دن است، و از آنجا پانزده روز راه به‌سوی شمال در یک دشت بی‌درخت بود. آشکار است که ما در اینجا بیشتر با شمال شرقی سروکار داریم تا با شمال؛ باری سرمت‌ها باید از سمت شمال دریای مازندران و دریاچه‌ی آرال پراکنده شده باشند. سکاها ایرانیان شمالی بودند و به‌زبان ایرانی شمالی گفتگو می‌کردند؛ یکی از شاخه‌های گویشی زبان سکایی باستان هنوز در زبان اُسِتی در قفقاز زنده است. آن سکاهایی که با یونانیان بیشتر در آمد و شد بودند، بر روی هم کشاورزان بومی بودند؛ می‌دانیم که دشت‌های بارور جنوب روسیه یکی از انبارهای غلّه‌ی جهان باستان بود. سکاهای شرقی به‌عکس همگی چادرنشین‌های مهاجر بودند که بالاترین چارپا نزد آنان اَسب بود.

نام تورَه در روایت‌های باستان دیده نمی‌شود. همه‌ی نام‌هایی که به‌مردم تورَه در اوستا مربوط می‌شود یکسره ایرانی هستند یا ممکن است ایرانی باشند؛ دست کم در این روزگار تورانی‌ها دیگر ایرانی بودند. کریستن سن چنین می‌پندارد[۱] که توره در آغاز یک نام و اصطلاح همگانی بوده است برای مردم چادرنشین، خواه خاستگاه ایرانی داشته باشند یا غیرایرانی؛ در این باره تنها باید دانست که در اوستا هیچ‌گونه اثری از تورانی‌های غیرایرانی نیست. در زمان ساسانیان نام تور به‌عنوان نام جغرافیایی برای سرزمینی که در خوارزم است دیده می‌شود؛ مارکوارت به‌درستی در این نام آخرین بازمانده‌ی نام قوم توره را حدس زده است[۲]. شایان توجّه آمدن نام فْریانه است در زمان‌های بسیار دیرتری (سده‌های پس از مسیح) به‌صورت سکایی فْلیانُش (Φλιανος) برای نام شخص، در نزد سکاهای غربی در مستعمره‌ی یونان باستان به‌نام اُلبیا، واقع در آبریز رودخانه‌ی بوگ Bug به‌دریای سیاه[۳]. به‌جز فریانه تنها یک تیره‌ی تورَه در اوستا در ردیف نام‌ها آورده می‌شود: اینها دانو هستند که از ده هزار مرد تشکیل شده بودند (یشت $۱۳_{۸۸}$). واژه‌ی *دانو* dānu در اوستا به‌عنوان نامواژه‌ی همگانی به‌معنای «آب، کشش آب» هم دیده می‌شود؛ این یک واژه‌ی سکایی است، که هنوز در نام رودخانه‌یی در روسیه به‌صورت دُن Don به‌جا مانده است. اصولاً رودخانه‌ها و دریاچه‌ها در گزارش‌های اوستا درباره‌ی تورها نقش بسیار برجسته‌یی دارند؛ مهم‌ترین دریاچه به‌نام وُئوروکَشَه «دارای خلیج‌های فراخ» است و مهم‌ترین رودخانه رود رَها است. اگر ما می‌توانستیم جای این دو را تعیین کنیم، پاره‌یی از دشواری‌های توره از میان می‌رفت. ولی باید از این دو راه یکی را برگزینیم: یا وئوروکشه دریای مازندران است و رَها رودخانه ولگا، یا وئوروکشه دریاچه آرال است و رها رودخانه‌ی سیحون باستان و سیر دریای کنونی. آمودریا نیست، چون این رودخانه در اوستا به‌نام دای‌تیا خوانده می‌شود و درباره‌ی آن در پایان این بخش سخن خواهد رفت[۴]. برای هر دو نظر می‌توان سخنان گوناگون گفت؛ ولی آنچه پذیرفتن فرض نخست را بسیار دشوار می‌کند این است که آشکارترین اظهاراتی که این جهت را نشان می‌دهند از زمان دیرتری پدید آمده‌اند یعنی زمانی که تمام چشم انداز جغرافیایی زردشتی‌ها، تغییر یافته و از مغرب ایران جهت یابی می‌شد (آگاهی بیشتر در بخش آینده خواهد آمد). هرگاه "دانو" و "دانَوَه"، که دو نام

هندیان ودایی برای دو موجود دشمنانه و اهریمنانه‌اند، به‌گونه‌یی با دانو از تیره‌ی تورَه سر وکار داشته باشند، در این صورت این موضوع مؤید این است که این تیره را باید در ایران شرقی جستجو کرد و رَها رودخانه‌ی سیحون است و وُئوروکشه دریاچه‌ی آرال. پیدا است که بر روی این سخن نمی‌توان چیزی استوار کرد، ولی هنگامی که در جستجوی زادگاه و میهن این تورها هستیم نباید این اندازه به‌سوی روسیه برویم و «سرزمین آریایی» را در حوضچه‌ی آمودریا=جیحون را این چنین بسیار از دید کنار بگذاریم. زیرا تورانی‌هایی که با آنها آشنا هستیم با آریایی‌های این سرزمین که برای نمونه در یشت کهنه‌ی مهریشت یاد می‌شوند، نزدیک‌ترین پیوند را داشتند. در بخش‌های زیر من نتیجتاً از این نظر طرفداری می‌کنم که وئوروکَشَه دریاچه‌ی آرال است و رها رودخانه سیحون[1].

مارکوارت[2] طرفدار این نظریه است که تورانی‌ها با ماساگِت‌ها، که قوم آشنایی هستند و کورش هخامنشی نزد آنها مرده است (۵۳۰ پیش از م.)، یکی هستند. هردوت در این باره توصیفی از اینها کرده است (۱، ۲/۲۰۱، ۲۱۵، ۶/۲۱۵). مارکوارت نام ماساگت‌ها را از زبان اسکیتی می‌گیرد که به‌معنای «ماهیخوار» است و هردوت تأیید می‌کند که ماهی برای آنها یک خوراک اصلی است (۱، ۲۰۲.۲۱۶). در زندگی آنان یک رودخانه‌ی بزرگ نقش اساسی به‌عهده دارد، ولی درباره‌ی این رودخانه پدر تاریخ مرتکب اشتباه شده است. اینها، چنان‌که هردوت می‌گوید، آن سوی رودخانه‌ی آراکْسِس می‌زیستند، یعنی بنا بر گزارش‌های شخصی خودش، رودخانه‌یی که امروز اَرَسْ نامیده می‌شود و آن را باید در آذربایجان جستجو کرد. ولی با بررسی همه‌ی این گزارش‌ها باید چنین داوری کرد که سخن بر سر اُکسوس یعنی آمودریا=جیحون است و پاره‌یی نشانه‌ها این نکته را ممکن‌تر می‌سازند، که این هم یک سوءتفاهم است، و به‌راستی مقصود رودخانه‌ی سیحون است. ماساگِت‌ها در شمال شرقی‌ترین بخش ایران می‌زیستند، یعنی آن سوی سوغذیانه و خوارزم. ولی چنان‌که پیداست سرزمینی که ماندگار شدند در روزگار هردوت به‌بخش‌های شمالی دریاچه‌ی آرال تا دریای مازندران و بخش صحرایی کنونی ترکستان غربی هم کشیده می‌شد. اینها چادرنشین بودند و خوراکشان ـ گذشته از ماهی ـ شیر گاوهایشان هم بود. نزد آنها هم اسب نقش مهمّی به‌عهده داشت؛ در

لشکرکشی‌های اسکندر به‌شرق ایران اینها به‌صورت سوارانی در جبهه‌ی ایران دیده می‌شوند (ارّیان ۴، ۱۶۴، ۱۷۱). هردوت می‌گوید که برخی آنها را همچون سکاها می‌دانستند، ولی خود او چند تایی از رسوم آنان را یاد می‌کند که خلاف آن‌را ثابت می‌کند؛ از جمله آنکه در جامعه رسم مادرسالاری داشتند، که برای سکاها بیگانه بود (۱، ۲۱۶). در این رسم و رسم دیگر، که مردان سالخورده را می‌کشتند و می‌خوردند، با همسایه‌ی شمالی خود *ایسِدُن*‌ها همرفتار بودند (۴، ۶/۲۵). از ماساگِت‌ها در نوشته‌های چینی هم یاد می‌شود[1].

پس می‌توان چنین پنداشت که ماساگت‌هایی که ما با آنها آشنا هستیم، عناصر ملّی دیگری هم داشتند که غیرایرانی بودند؛ و اگر ما این نکته را بپذیریم که تورانی‌ها ایرانی بودند، در آن صورت این ادّعا نمی‌تواند کاملاً درست باشد که تورانی‌ها و ماساگت‌ها در اصل یکی بوده‌اند. ولی مارکوارت اصولاً حق دارد که می‌گوید تورانی‌ها هم در همان سرزمینی جا دارند که ماساگت‌ها بومی آنجا شناخته می‌شوند. همه *نشانی‌ها* ما را متوجّه این جهت می‌کند که افسانه‌ی تیره‌ی آریاییان تورانیان و سئیریم‌ها را چنین باید فهمید که ***تورانیان و سئیریم‌ها هر دو نماینده‌ی سکاها هستند، به‌طوری که تورانی‌ها نماینده‌ی سکاهای شرقی و سئیریم‌ها نماینده‌ی سکاهای غربی.*** علّت اینکه تورها و سئیریم‌ها در اوستا برابر هم گذاشته می‌شوند، تنها این است که اینها در این متن‌ها برجسته نیستند. در این متن‌ها ایرانیان ساکن حوضچه‌ی جیحون، که با خویشاوندانِ همخون چادرنشینِ خود، در کشمکش همیشگی قرار داشتند، سخن می‌گویند. فکر می‌کردند در برابر این دزدان، تنها آنها نماینده‌ی آریایی‌های راستین هستند. ولی در میان خود سکاها نام آریایی‌ها یقیناً زنده بود. یکی از شاهان آنها نامش *اَرْیَه پِیْتِس* (هردوت ۴، ۷۸) بود و یکی از تیره‌ها در میان آنان نامش آلان بود، و این صورتِ نامی است که در ایرانی شمالی معمولاً از واژه‌ی اَرْیانه aryāna پدید آمده است[2]. ولی بدیهی است که در میان آنان مردم غیر آریایی هم وجود داشتند که آریایی‌ها بر آنان حکومت می‌کردند و آنها را از میان بردند. وضع همانند و دقیق ماساگِت‌ها در سرزمین توره درست وضع سَورُمَت‌ها است و در میان سکاهای غربی. بنا بر روایت هردوت در میان آنها مادرسالاری حکمفرما بود؛ اینان زبان سکایی را به‌بدی سخن می‌گفتند؛ زیرا «آمازُن»ها آن زبان را هرگز درست نیاموخته

بودند (۴، ۷/۱۱۶). سَورُمَت‌ها سارمات‌های آمیخته هستند، همچنان‌که ماساگت‌ها تورانی‌های آمیخته هستند. اینکه آریایی‌ها طبقه‌ی فرمانروای بالا را نزد مردم غیرآریایی تشکیل می‌دهند، یک پدیده‌ی طبیعی و عادی تاریخ است؛ چنان‌که مثلاً آریایی‌ها بر دیگر مردم حکومت میتانی، سوباره‌یی فرمانروایی می‌کردند؛ و همچنین بود در همه جای هندوستان.

درباره‌ی سکاها یکی از بهترین تک نگاشته‌های مردم شناسی ادبیّات جهانی را در دست داریم و آن توصیف یادمانی هردوت است در کتاب چهارم تاریخش. گمان نمی‌رود که هردوت همه جا مستقیماً سخن می‌گوید؛ بی‌گمان دیگران هم که دسته‌یی از آنها یونانیان سرزمین سکاها و دسته‌ی دیگر نویسندگان اِیونی، که از جمله گروهی بودند که در زمان بقراط و محفل او، به‌دوره‌ی درخشندگی خود رسیده بودند، از زبان هردوت سخن می‌گویند[1]. در هر حال هردوت در میان مردم‌نگاران هر زمانی پایگاه بلندی را دارا خواهد بود، چه با قدرت نگرش و موشکافی‌های عالمانه و واقعی‌اش آنچه را که دیده و برخورد داشته است بازگو می‌کند. اینجا خوب است که اندکی درباره‌ی دین سکاها گفته شود (۴، ۵۹ به‌بعد). آنان بیش از هر چیز هستیا Hestia، یا اجاق خانگی را که تابیتی Tabiti می‌نامیدند، می‌پرستیدند ـ ما در اینجا بدون هیچ دشواری یک صیغه‌ی اسم مفعول ایرانی بازمی‌شناسیم، که به‌معنای «(خدای مادینه‌ی) شعله‌ور» است[2]. انسان به‌یاد نقش بی‌اندازه مهمّی، که در رسم و آیین خانه‌ی زردشتی، پرستش آتَرْس، آتش، فرزند اهورمزداه، به‌عهده داشت، می‌افتد (یسن ۶۲). سوگند به‌اجاقِ پادشاه در میان سکاها بالاترین سوگندها بود، و سوگند دروغ به‌اجاق پادشاه بیماری بر سر پادشاه می‌آورد و با مرگ مجازات می‌شد. گذشته از این سکاها زئوس و زمین را که همسر زئوس بود، می‌پرستیدند. پیدا است که زئوس در اینجا اصطلاحی است برای بالاترین خدای آسمان. آنها این خدا را پاپَیوس Papaios «پاپا، پدر» می‌نامیدند و زمین *اَپی* Api، که واژه‌ی معمولی ایرانی است برای «آب»، می‌خواندند. این خدای مادینه‌ی زمین از همان‌گونه‌ی آرمَیْتی بود که با آب و گیاه پیوند نزدیکی داشت. پیوند زناشویی میان پاپَیوس و اَپی یک هم‌سازی بسیار ساده و ابتدایی است نسبت به‌اعتقاد پیچیده‌ی گاهان از زناشویی میان آسمان و آرمَیتی؛ اینجا چنان‌که می‌دانیم (ص. ۱۱۷) خدای آسمان

یعنی اهورمزداه، پدر وهومَنَه و آرمَئِتی بود، و نخست همین دو تا هستند که پیوستگی آنها به‌صورت زناشویی تصوّر می‌شد (ص. ۱۶۰). و سپس «آفرُدیتِ آسمانی» خدای مادین باروری، که به‌زبان سکایی *اَرگیم پَسَه* Argimpasa است، و پوُزَیدُن، چنان‌که پیداست خداوند رودخانه است، که به‌سکایی *ثگی مَسَدَس* Thagimasadas است، یاد می‌شوند. بدبختانه هر دوی این نام‌ها ناروشن‌اند: مارکوارت تعبیر «در حال نگهبانی چارپا» را پیشنهاد می‌کند، که تعبیر قانع کننده‌یی نیست. اگر بتوان به‌حدس متوسّل شد، می‌توان اَرگیم پَسَه را یک اشتباه کهنه‌ی متن دانست از اَرتیم پَسَه، یعنی «آنکس که به *اَرتی* توجّه دارد»[1]. این واژه صورت اصلی واژه‌ی اوستایی *اَشی* است، که در انجمن گاهانی معمولاً به‌معنای «سرنوشت» به‌هنگام سوگند و آزمایش آتش است، و در انجمن میثره نامِ ویژه‌ی خدای مادین باروری بود (ص. ۷۵)؛ اَرتیم پَسَه ممکن است به‌معنای باروری باشد، ولی معنای دیگر یعنی «سرنوشت» را هم می‌توان فرض کرد، زیرا این خدای مادین در موضوع غیبگویی هم نقشی به‌عهده داشته است.

غیبگوها (*μάντιες*) در میان سکاها، چنان‌که هردوت، یا سرچشمه‌ی آگاهی او گزارش می‌دهد (۴، ۶۷) بسیار فراوان بودند. «آنها هنر غیبگویی خود را با چند تَرکه‌ی بید بدین‌گونه برگزار می‌کنند: دسته‌ی بزرگی از ترکه‌ها را فراهم می‌کنند، روی زمین می‌گذارند و آنها را از هم باز می‌کنند؛ سپس هر ترکه را جداگانه بلند می‌کنند [در ضمن آن] پیشگویی خود را می‌کنند: در ضمن اینکه این پیشگویی را اظهار می‌کنند، ترکه‌ها را دوباره روی هم جمع می‌کنند و آنها را باز یکی پس از دیگری مرتّب می‌کنند. این رسم و هنر غیبگویی است که اینان از پدران خود به‌ارث برده‌اند.» هردوت در میان خدایان سکاها آپولون را که در اینجا آشکارا به‌صفت یک غیبگو دیده می‌شود، نام می‌برد. آنها این خدا را اُیتوسیروس oitosýros[2] می‌نامیدند، و این نامی است که در پرتو عمل غیبگویی به‌آسانی می‌توان آن‌را یک *وَیتاسوره* Vaita-sura ایرانی یعنی «کسی که در چراگاه (vaiti ستا: vaēti) زورمند (سورَه ص. ۹۵) است، دانست. ولی هردوت سپس در بخش ۶۷ چنین دنبال می‌کند، «اِنارِرها، یعنی مردزنان (*ἀνδρόγυνοι*) مدّعی هستند که آفردیت به‌آنان هنر غیبگویی را بخشیده است. آنها هنر غیبگویی را با پوست درخت زیزفون انجام می‌دهند. پوست این درخت را به‌سه قسمت می‌بُرند، از انگشتانشان رد

می‌کنند، باز از هم باز می‌کنند و [به‌تناسب] غیبگویی می‌کنند». واژه‌ی شگفت‌انگیز «اِنارِر Ἐνάρεες؟؟» که هردوت آن را «آندرُگون»ها و بقراط «نَه مردان ἀνανδριεῖς» ترجمه و شرح می‌کنند بدون هیچ تردیدی به‌یک ریشه‌ی مفروض ایرانی a-nara* یعنی «نَه مرد» برمی‌گردد[1]. و در اینجا به‌یک پدیده‌ی ویژه‌ی دگرشدگی جنس نزد سکاها پی می‌بریم که نزد شمن‌های آسیای شمالی قطعاً دیده شده است[2]: مردان شمنِ به‌خصوصی یکسره قیافه‌ی زنانه به‌خود می‌گیرند، جامه‌های زنانه می‌پوشند و موی خود را به‌گونه‌ی زنان درمی‌آورند، آهنگ زنانه به‌صدای خود می‌دهند و به‌کارهای زنانه می‌پردازند، تا جایی که همچون زنان زناشویی می‌کنند. این کاملاً طبیعی است که این غیبگویان سکایی دگرگون شده، هنر خود را از آفردیت یعنی ارگیم پَسَه یا، چنان‌که من با توجّه به‌اینجا دارم، اَرتیم پَسَه باید باشد، می‌دانند. غیبگویی آنان به‌روشنی از آن دسته، که به‌راستی به‌غیبگویی می‌پرداختند، جدا می‌شود؛ این کار ساده‌تر و چنان‌که پیدا است کم ارزش‌تر بود.

پیش از این از رسم سوزاندن شاهدانه نزد سکاها، فرو بردن دود آن و به‌حالت خلسه فرو رفتن آنان (هر. ۴، ۷۵) یاد شد (ص. ۱۸۶). هردوت، یا سرچشمه‌ی خبر او، رسم فرو بردن دود شاهدانه را با گرمابه‌ی عرق‌گیر یونانیان یکی می‌داند ولی در چگونگی و خاصیّت عمل به‌عنوان یک رسم شمنی با این هدف که به‌حالت خلسه برسند، نمی‌توان هیچ‌گونه تردید کرد.

خدایانی که پیش از این یاد کردیم هیچ‌گونه تصویر و پرستشگاهی ندارند. به‌عکس اَرِسْ یا خدای جنگ نزد سکاها، هم تصویر دارد، هم پرستشگاه. در بخش ۶۲ کتاب هردوت می‌خوانیم: «در هر یک از محوطه‌های تیره (نوموس=νομός) یک پرستشگاه اَرِس است که هر تیره برای خود جایگاه گردهم‌آیی (ἐνωτῶ ἀ ρχηιω) ساخته است و دارای ویژگی‌های زیر است: دسته‌یی ترکه در آنجا هست به‌درازا و پهنای سه استادیون (نزدیک ۵۷۵×۵۷۵ متر) ولی آنها را با بلندی کمی روی هم انباشته‌اند. در بالای این (پرستشگاه) یک چهارگوش هموار ساخته شده است. این چهارگوش از سه سو سرازیر شده است، امّا از یک سو می‌توان به‌بالای آن رفت. هر سال ۱۵۰ گردونه بار از ترکه فراهم می‌آورند، زیرا انبوه ترکه‌ها در زمستان فرو می‌افتد. در هر تیره زمانی در روزگاران

پیش روی این انبوه ترکه یک خنجر پارسی (ἀκινάκης) از آهن می‌گذاردند، و این تصویر اَرِس است. برای این خنجر هر سال آنها قربانی‌هایی از گوسفند و اسب پیشکش می‌کنند، و به‌جز این، که خدایان دیگر دریافت می‌کنند، باز هم این چیزها را قربانی می‌کنند: از همه‌ی اسیران جنگی که از دشمن گرفته‌اند، یکی از صد تن از آنان را می‌گیرند و قربانی می‌کنند»؛ هنگام انجام دادن این کار خون آنها را بر روی آن خنجر می‌ریزند. شاید این انبوه ترکه‌ها نیز به‌کار دیدبانی می‌آمده و از اینجا بزرگی آن توجیه می‌شود. متأسفانه نام سکایی خدای جنگ نامیده نمی‌شود.

چگونگی قربانی حیوانات نزد سکاها شایسته‌ی توجّه است (۶۰/۴). «حیوان قربانی را با دست‌های بسته در جایی قرار می‌دهند. مردی که قربانی می‌کند و پشت سر حیوان قرار گرفته است، سر دیگر ریسمان را می‌کشد؛ و [حیوان را] به‌زمین می‌افکند. پس از اینکه حیوان افتاد، خدایی را، که برای او قربانی می‌شود، نیایش می‌کند: سپس به‌تندی گرهی به‌گردن حیوان می‌افکند، چوبی در میان گره فرو می‌کند و می‌چرخاند و بدین‌گونه حیوان را خفه می‌کند، بی‌آنکه آتشی برافروزد یا نذرهای معمول قربانی را اجرا کند یا آشامیدنی بر روی آن بریزد. وقتی آن را خفه کرد و پوست آن را کَند، ترتیب پختن آن را می‌دهد». آیا اینجا به‌یاد کشتن گاو بربرهای ویامبورَه، که با نفرت یشت $14_{54/5}$ (ص. ۷۳) از آن یاد می‌کند، نمی‌افتیم؟

برای دین ماساگت‌ها هم هردوت آگاهی‌هایی به‌ما می‌دهد. «از خدایان فقط خورشید را نیایش می‌کنند و برای او اسب قربانی می‌کنند» (۱، ۲۱۶). آنان همچنین یک رسم شمنی دارند. «درختان دیگر را هم (به‌جز آنچه که زندگی آنها را تأمین می‌کند) که میوه‌دار هستند، می‌شناسند [که] تقریباً به‌این‌گونه [به‌کار می‌آیند]. وقتی آنها به‌طور گروهی گرد هم جمع شده و آتشی برافروخته‌اند، دایره‌وار گرد هم می‌نشینند و میوه‌ها را در آتش می‌افکنند. هنگامی که میوه‌های در آتش افکنده به‌هنگام قربانی را بو می‌کشند، از آن بو مست می‌شوند، چنان‌که یونانیان از باده. هر چه بیشتر میوه‌ها در آتش افکنده شود، بیشتر مست می‌شوند، تا آنکه به‌رقص برمی‌خیزند و آواز سر می‌دهند» (۱، ۲۰۲). این رسم یک نمونه‌ی همانند کامل از سوزاندن شاهدانه نزد سکاها است.

شایان توجّه گزارشی است که هردوت درباره‌ی فلزّ آنها می‌دهد (۱، ۲۱۵): هیچ

آهن و نقره به‌کار نمی‌برند، زیرا در کشورشان این فلزها وجود ندارد، بلکه مس و زر است که نزد آنان بسیار یافت می‌شود. شایسته‌ی یادآوری است که در سرتاسر اوستا یک اصطلاح ویژه‌یی برای «آهن»، چیزی مانند واژه‌ی آسَن، آسپن در زبان‌های بعدی ایرانی، وجود ندارد. شاید باید چنین فرض کنیم که برای انجمن گاهانی هم «فلز» چیزی مانند مس بوده است و نه آهن. از زر در گاهان یاد نمی‌شود، ولی این ممکن است یک تصادف باشد؛ سیم هم دیده نمی‌شود. گروه میثره هم زر را می‌شناخته است و هم سیم را؛ هر دو در ساز و برگ میثره دیده می‌شوند (ص. ۶۲، ۶۳).

اوستا چیزهای گوناگونی از جنگ‌های تورانی‌ها گزارش می‌دهد. بدبختانه باید بیشتر با یادداشت‌های کوتاه و اشاره‌های تاریک بسازیم، ولی روی هم رفته از تضادّی که در روزگاران پیش در شرق و شمال شرق ایران احساسات را برمی‌انگیخته است تصویر مشخّصی به‌دست ما می‌دهد.

نخستین نمونه‌ی این زدوخوردها نبرد فْرَه‌رَسْیَنْ تورانی است (Fraŋrasyan؛ فن. *افراسیاب*)، برای به‌دست آوردن خورنه آریایی. این واژه همه جا مَئیریه mairya است، یک واژه‌ی خوب ایرانی باستان برای «مرد» ـ معنای بنیادین آن پیدا است که «پست و فرومایه»، بدان سان که بارتلمه همه جا ترجمه کرده است، نیست؛ آهنگ ناخوش‌آیند این واژه در اوستا از آنجا است که این اصطلاحی بوده است برای سازمان اجتماعی دشمنان[1]. دشمن اصلی او، مدافع خْوَرَنَه، کوی هئوسْرَوَهْ است، کسی است که در فروشی یشت (۱۳۲ بـه بـعد۱۳) به‌عنوان آخرین کسی که در ردیف هشت کوی نام برده می‌شود و سلسله نیاکان آنان به‌منوش چیثره (فارسی میانه: منوش چهر) پسر اَئیریاوَش، که از نخستین پادشاهان و پدران آریایی است، می‌رسد؛ این ردیف با انسان و پادشاه نخستین یِیِمه آغاز می‌شود و خورنه بر روی دریاچه وئوروکَشَه روان است؛ شاید چندان گستاخانه نباشد که بپنداریم فرمانروایان آریایی در کنار دریاچه‌ی آرال مردگان خود را به یکی از جزیره‌های این دریاچه می‌آوردند (سنج. ص. ۸۱). میان فره‌رَسْیَن و هئوسْرَوَهْ دشمنی آشتی ناپذیری برقرار است: فرَه رسیَن پدر هَئوسرَوَهْ یعنی کَوی سیاوَرْشَنْ را کشته است، و جز این اَغْرَیرَثه را که یکی از نواده‌های نَرو، از پهلوانان روزگار نخستین است، و هم‌زمان با ثْرَئِیتونَه و منوش‌چهره نامیده می‌شود، کشته است (یشت $۱۹_{۷۷}$،

۱۳$_{۱۳۱/۲}$). فرَه‌رَسیَن نیایش می‌کند به‌اَرْدوی سورا اَناهیتا «در گودال زمین» برای به‌دست آوردن خورنه، و طبیعی است که این خواهش برآورده نمی‌شود. از این «گودال زمین» سنت بعدی یک دژ زیرزمینی درست کرده است، که می‌پندارند که فرَه‌رسین در آنجا فرمانروایی می‌کند. ولی گویا در اصل اینجا همان اعتقادی وجود دارد که درباره‌ی «دهانه‌ی زمین» نزد تاتارهای آلتایی دیده می‌شود، (ص. ۱۷۹ و ۱۸۰): روان فْرَه‌رسیَن در سفر معمولی شمنی است به‌جهان ارواح تا برای نبرد، نیرو و زور به‌چنگ آورد. خود جنگ در خورنه یشت (زامیادیشت) یشت ۱۹$_{۵۵-۶۴}$ توصیف می‌شود. سه بار فره‌رَسْیَن در دریاچه‌ی وُئوروکَشَه شناور می‌شود تا خورنه را به‌چنگ آورد. سه بار خورنه از چنگ او می‌گریزد و هر بار در دریاچه‌ی وئوروکشه خلیج تازه‌یی درست می‌شود. سرانجام هَئوسْرَوَهْ، فرهْرَسیَن و برادر او را در دریاچه‌ی چِئی چَسْتَه (یشت ۹$_{۱۷-۲۲}$) کشت. چنان‌که پیدا است، هئوسْرَوَه از همین دریاچه‌ی «ژرف و فراخ» برخاسته بود، زیرا در آنجا بود که برای اَرْدْوی سورا اَناهیتا قربانی کرد (یشت ۵$_{۴۹}$). امّا مقصود از این دریاچه کدام دریاچه است، هیچ نمی‌شود گفت. اگر وئوروکشه با دریاچه‌ی آرال یکی دانسته شود ـ اگر فرض نشود که دریاچه‌ی آرال نام‌های گوناگون داشته است؛ پس به‌هر حال نمی‌تواند این دریاچه، چِئی چسته باشد؛ چِئی چسته به‌معنای «به‌سپیدی درخشان»[۱] است. در هر صورت باید این دریاچه در سرزمینی قرار گرفته باشد که رودخانه‌ی سیحون از آنجا می‌گذرد، زیرا اَرْدْوی سورا اَناهیتا پیوستگی ویژه‌یی با این رودخانه دارد (ص. ۲۷۵). شاید این دریاچه هیچ وجود نداشته باشد؛ دشت‌های ترکستان امروز بسی خشک‌تر از سه هزار سال پیش است، و دریاچه‌های یک دشت جزء دائمی منظره‌ی یک سرزمین نیست.

یکی از مردان پیرو اشه پُئوروذاخشتی بود از خانواده‌ی خْشْتَوی؛ فروَشی او در یشت ۱۳$_{۱۱۱}$ ستایش می‌شود. او با اَسَبْنا زناشویی کرده بود (۱۳$_{۱۴۰}$) و از او پنج پسر داشت؛ یکی از آنها نامش اَشَه وَزْدَه بود. بنا بر یشت ۵$_{۷۲/۳}$، این اَشَه وَزْدَهْ همراه با پسران سای ژودری: اَشَه وَزْدَهْ و ثْریتَه (یشت ۱۳$_{۱۱۳}$) برای خدای مادین اَرْدْوي سورا اَناهیتا، در جایگاه مقدّس اَپام نپات (خداوند آب ص. ۱۰۰) قربانی کرد با این خواهش، که او (یعنی اَرْدْوي سورا اَناهیتا) به‌آنان پیروزی بخشد در برابر دانوهای تورانی و کَرَاَسَبَنَه،

وَرَه‌اَسَبَنه و زورمندترین مرد، دوُرَیکَئِتَه. خدای مادین آن نیایش را برآورده کرد. شاید به‌این نبرد در یشت ۱۳۳۸ اشاره‌یی می‌شود: به‌یاری فَرَوشی‌ها، کَرْشنَه‌زی‌های اندیشه‌مند، و مردان خْشْتَوی با نیرو، چنان زورمند شدند که بر تیره‌ی ده هزار تنی دانو چیره شدند، و آنان را نابود کردند. ممکن است که آنها در آن روزگار زردشتی بودند، زیرا سَوشیَنت خوانده می‌شوند. این نکته را که سه دشمن نامبرده از تیره‌ی دانو بوده و اینان مردان رهبر آن تیره بوده‌اند، از بافت سخن می‌توان دریافت؛ دورَئِکَئِتَه یک نام ایرانی یک دست است (یعنی «آنکه به‌دور می‌نگرد») و کَرَه و وَرَه هم بدون تردید نام‌های ایرانی هستند[۱]، همچنین نام دودمان اَسَه بَنَه، هر چند که چندان روشن نیست، ولی مادرِ اَشه وَزْدَهْ، چنان‌که از نام او برمی‌آید نیز از خانواده‌ی اَسَه بَنَه است؛ چیزی بازدارنده‌ی ما از این نیست که تصوّر شود، مردانِ خْشتوی هم تورانی بودند. به‌هر حال اَشه وزده از سوی مادر تورانی بوده و با تیره‌ی شکست خورده از راه خویشاوندی نَسَبی پیوستگی نزدیک پیدا کرده بودند. طبیعی است بسیاری از عوامل گوناگون می‌توان برای این دشمنی خانواده‌ها فرض کرد، ولی یک عامل به‌روشنی پیدا است: عامل دینی. زادگاه پیروزشوندگان در محفل دینی اوستا بود، برخلاف شکست خوردگان.

توسَه در یشت ۵۵۳ به‌نظر می‌آید که یک نشانه‌ی گروهی باشد برای یک خانواده‌ی آزاده (اشراف)[۲]؛ بنا بر روایت‌های ساسانی وی پسر یا برادر نَوْتره[۳] بوده است، یعنی گویا پهلوان نام بخش این خانواده که با خانواده‌ی کَوی از راه دامادی خویشاوند شده‌اند. این توسَه اَرْدوی سوورا اَناهیتا را نیایش می‌کند، که به‌او بر فرزندان پلید وَئِیسَکَه «بر دروازه‌ی خْشَتْرُ سوکَه در دورترین بلندی، کَنهَه [kaŋha] مربوط به‌اشه، پیروزی بخشد» بدان سان که او سرزمین‌های تورانی را شکست دهد. پسران وَئیسکَه هم از سوی دیگر همین نیایش را برای پیروزی خود می‌کنند. طبیعی است نیایش توسَه بر خلاف دیگران پذیرفته می‌شود. نبرد توسَه و پسران وَئِیسَکَه یک حماسه‌ی دیگری است از دشمنی میان گروه‌های گوناگون تورانی. از جایگاه صحنه‌ها چیزی نمی‌دانیم: به‌هر حال بر سر کوهستان‌هایی بوده است با گذرگاهی. روایت بعدی خاطره‌ی مبهمی از دژی به‌نام کَنگْ دِز در نواحی وُئوروکَشَه نگاهداشته است، که باید به‌دست سیاوَرْشَنْ پدر هَئوسْرَوَهْ ساخته شده باشد.

ولی در تاریخِ خانواده‌ی نَوتری‌ها هم برگِ تاریک دیده می‌شود. خدای مادین باروری «انجمن میثره» یعنی اَشی (ص. ۶۸ و ۶۹)، در یشت ۱۷۵۵/۶ که به‌او تقدیم شده است، از رفتار توهین آمیزی که تورانیان و نَوتَریان تیزتک با او کرده‌اند، دلتنگ است؛ آنان در پاره‌یی از موارد چنان او را به‌وحشت انداخته بودند، که ناگزیر شده بود یک بار به‌زیر پای یک گاو و بار دیگر به‌زیر گردنِ یک قوچ پناه برد، افزون بر این توهین، هر دو بار جوانان و دختران نابالغی که از آیین خود بیرون رانده شده بودند او را از پناهگاهش بیرون آورده بودند (۱۷۵۴). این داستان کوچک بازتابنده‌ی مقاومت و ایستادگی است که وارد شدن آیین خدای مادین اشی در نزد نوتری‌ها با آن برخورد کرده[۱]. اینجا یک مرحله‌ی بسیار مهم از تاریخِ دین به‌چشم می‌خورد، که می‌تواند کلیدی برای دشمنی درونی تورانی‌ها به‌دست ما بدهد.

در همه‌ی افسانه‌های پهلوانی که پیش از این یاد شد، خدای اَرْدْوِي *سوورا اَناهیتا*، «تَر، زورمند، نیالوده»، نقش کاملاً چشم‌گیر مهمّی بر عهده دارد؛ تورانی‌ها به‌هنگام جنگ‌های خود بیش از همه به‌او روی می‌آورند. او چه کسی است؟ به‌روشنی و آشکارا در یشت ۵، که به‌او پیشکش شده است می‌خوانیم: وی رودخانه‌ی پرزوری است که شخصیّت یافته است و از کوهستان هوکئی رْیَه به‌سوی وئوروکَشه سرازیر می‌شود (۵۳). بسیاری از پهلوانان افسانه‌یی برای او قربانی می‌کنند تا پیروزی به‌دست آوردند، پهلوانانی از بخش‌های از هم جدا شده؛ این یشت افق نسبتاً بسیار بزرگی را دربر می‌گیرد، مانند یشت فْرَوَشی که به‌آن بسیار نزدیک است، یک ترکیبِ آشکار میان محافل داستانی و افسانه‌یی نشان می‌دهد. این یشت زردشتی است و مطمئناً از نظر کهنگی چندان از یشت فروشی کمتر نیست: بر خلاف آنچه که غالباً پنداشته می‌شود، با قطعیّت ادّعا می‌کنم که همه‌ی نام‌های اینجا مربوط به‌ایران شرقی هستند و هیچ‌کدام از آنها با ایران غربی سروکار ندارد[۲]؛ و تمام کهنه‌ترین و اصلی‌ترین داستان‌های پهلوانی گرداگرد وُئوروکَشه و رودخانه رَهاگرد می‌شوند. «پائوروَ»ی کشتیبان را «ثْرَئیتَونَ»ی پهلوان به‌صورت یک کرکس به‌هوا پرتاب کرده است، و باید سه روز و سه شب میان آسمان و زمین بماند، بی‌آنکه بتواند فرود آید؛ از این رو کشتیبان نذر کرد که هر گاه به‌یاری اَردویِ سورا اَناهیتا فرود آید و به‌خانه رود، به‌پیشگاه او در رودخانه‌ی رَها

قربانی کند ($۵_{۶۱-۶۳}$). کِرِساسپَه برای اَرِدْویِ سورا در دریاچه‌ی پیشینَهْ، که برای ما آشنا است، قربانی می‌کند تا بر گَندِرِوَه[۱] در وئوروکشه پیروز شود ($۵_{۳۷}$)؛ این نکته که کارهای پهلوانی کرساسپه با سرزمین رَها پیوستگی پیدا می‌کند، از اینجا دانسته می‌شود که او برای وَیو درگوذَه، که یکی از شاخه‌های رَها است، قربانی می‌کند (یشت $۱۵_{۲۷}$). یُوایشتَه yōišta، که از تیره‌ی فریانه است، در رودخانه‌ی رَها، با تعیین جایگاهی، که از نظر زبان شناسی چندان روشن نیست، برای او قربانی می‌کند (یشت $۵_{۸۱}$)؛ ویستَرُو Vistaru هم از خانواده‌ی نَوْتَری‌ها ($۵_{۷۶}$، $۱۳_{۱۰۲}$) برای او قربانی می‌کند. کوی هئوسرَوَهْ هم از آن محفل آیینی اوست (نک. ص. ۲۷۲). ییمَه برای او در کوهستان هوکَئیریَه Hukairya قربانی کرد ($۵_{۲۵}$) و از او فرمانروایی بر همه کشورها را خواستار شد. هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد که همین رودخانه‌ی رَها رودخانه‌ی خودِ اَرْدوی سورا اَناهیتا است، یعنی *اَرْدوی سورا اَناهیتا در آغاز و در نخست خدای رودخانه‌ی سیحون است*. پس هوکئیریه را نباید در بخش شمال سرچشمه‌های واقعی این رودخانه در کوهستان‌های تین شان جست، زیرا تا این اندازه تجربه‌ی معتقدان آن خداگسترده نشده بود، بلکه از همه بیشتر باید توجّه به‌کوه‌هایی داشت که این رودخانه در میان آنها بیش از همه کوه‌های شرق خجند ـ از حوضه‌ی فرغانه به‌سوی دشت‌ها سرازیر می‌شود.

این نکته روشن است که این رودخانه برای سراسر بخشی که در آن جاری است بی‌اندازه مهم است، و به‌راستی اَرْدویِ سورا اَناهیتا همچون یک خداوند اصلی در بخش‌هایی که در اینجا با آن برخورد پیدا می‌کنیم، می‌باشد. همه‌ی زندگی در این سرزمین بر پایه‌ی او است، چنان‌که زندگی مصر بر پایه‌ی نیل است، و از این رو این به‌خوبی طبیعی است که این خدا بیش از هر چیز به‌عنوان خدای باروری پرستش می‌شد. او در اندیشه‌ی نگهداری نطفه‌ی مردان، زهدان و پستان زنان است. زایمان آسان می‌بخشد، چارپا را می‌افزاید و کشور را نیکوتر می‌سازد ($۵_{۱/۲}$). بَبَرْ حیوان مقدّس اَردوی سورا است و او به‌پیکره‌ی یک دوشیزه‌ی درخشان زیبا و نیرومند مجسّم می‌شود، با جامه‌یی تا بالا بسته، با تنی پیچیده تا از این راه پستان‌های او برجسته‌تر شوند، با گوشواره‌های چهارگوش زرّین و گردنبندی گردِ گردنِ زیبای او، دیهیمی بر سر با صد گونه گوهر، با روپوشی زرّین و جامه‌یی درخشان از پوست بَبَرْ ($۵_{۱۲۶-۱۲۹}$) -

تقریباً قطعی می‌شود با این توصیفات، که گویی تصویر او پرستیده می‌شد، و آنچه می‌خوانیم توصیفی است از تصویر خدا. این از جمله اندک خداوندانی است که به‌طور واقعی و محسوس در اوستا شناخته می‌شوند، ولی هیچ یک از آنها این‌گونه با گرمی و دلبستگی بازگو نمی‌شوند. از چند مورد (۱۳۲و۹۰و۸۸و۵) چنین برمی‌آید که همچون خداوندِ ستارگان پنداشته می‌شده است، قطعاً به‌عنوان کهکشان، که برای مردم این بخش‌ها یک رودخانه‌ی سیحون آسمانی را می‌نمایانده است. اَرْدْویِ سورا اَناهیتا یک «آفردیت آسمانی» است به‌تمام معنای راستین خودش.

اکنون آسان‌تر درمی‌یابیم که چرا خدای باروری، یعنی اشی، در خانواده‌ی تورانی‌ها و نَوتری‌ها، این چنین به‌زشتی پذیرفته شد. این خدا در اینجا با رقیبی رو به رو شد که دارای سنت‌های باستانی محلّی بود و سنجش او با آن رقیب دشوار بود. تورانی‌ها و نوتری‌ها نمی‌خواستند آفردیت باستانی (خدای عشق) خود را به‌خاطر آفردیت نو که از انجمن میثره نزد آنان آمده بود، از دست بدهند. به‌راستی هم اَرْدویِ سورا اَناهیتا برای همیشه پیروز بود. در زمان ساسانیان این اَرْدْوی سورا اَناهیتا سرشناس‌ترین خداوند در ایران بود، در صورتی که اشی به‌دشواری بیرون از محیط روحانی شناخته شده بود.

امّا ما از اینجا نکته‌های گوناگون بسیار مُهمّی را باید بیاموزیم. *اَرْدویِ سورا اَناهیتا* در *اصل از آنِ محافل* میثره نبود؛ اینجا اشی سخت جا افتاده بود، و در اینجا برای دو خدا از یک جنس، جایی نبود. اَرْدْوی سورا اَناهیتا هم میهن اصلی‌اش انجمن گاهانی نیست؛ این خدا جانشین گونه‌ی سوّمی از خدای محلّی تورانی بود. اگر اشی را آفردیت آریاییان میثره‌پرستِ ساکن دشت مرو و حوضه‌ی آمودریا=جیحون بدانیم، باید اَرْدْوی سورا اَناهیتا را هم آفردیت تورانیان ساکن کنار رودخانه‌ی سیر دریا یا سیحون بدانیم. اکنون تیره‌ی فریانه‌ی تورانی با نوتری‌های فرمانروا و مردان هْوُگَوَه، به‌هنگام درآمدنِ زردشت به‌آنجا، چنان‌که دیدیم، قطعاً به‌پرستش میثره گرایش داشتند. پس این تورانی‌ها در روزگار پیشین به‌دین میثره‌یی آریاییان مرو و جیحون درآمده بودند. در انجام این کار طبیعی است اینان مهمترین سنّت‌های دین میثره را پذیرفته‌اند، ولی داستان‌های پهلوانان و افسانه‌هایی را هم که با وُئوروکَشَه و رود سیحون بستگی دارد نگاه داشته‌اند؛ و از این گذشته توانستند خدای باروری، اَرْدْویِ سورا اَناهیتا، خدای مادین رود سیحون، رقیب

آشی را، که خدای مادینه‌ی باروری نزد انجمن میثره بود، پابرجا کنند. با این پذیرشِ دینِ تازه اینک این تورانیان با آریاییان جنوبی در پیوستگی نزدیکتر درآمدند و در یک پیوستگی دینی و شاید سیاسی دیگری بودند تا خویشاوندان تورانی خویش در بیرون از دشت. از اینجا می‌توان جنگ‌های میان تورانیان را که پیش از این از آنان سخن رفت توجیه کرد. *خاستگاه همه‌ی این جنگ‌ها انتقال تیره‌ی فریانه است به‌دین میثره و تضاد ناشی از آن در برابر دیگر تورانی‌ها. از نظر دینی این جنگ‌ها نمایاننده‌ی جنگ میان دین میثره است و دین باستان تورانیان.*

زردشتِ گریزان نزدِ یکی از انجمن‌های تبلیغاتی تورانیان در جستجوی پناهگاه است. در تیره‌ی خود زردشت دین میثَره در تلاش به‌دست آوردن همان چیزی بود که پیش از اینها در شمال رود سیحون توانسته بود به‌آن برسد. باید یک زمان گسترش فراگیری در دین میثره وجود داشته باشد که شاید کوشش‌های سیاسی دامنه‌داری را بازگو کند. این که زردشت، چنان‌که پیدا است، تا اندازه‌یی به‌آسانی توانست تیره‌ی فریانه را به‌کیش خود درآورد، تنها بر حسّ بقای زندگی سیاسی آن تیره می‌تواند استوار باشد. ولی مطمئناً وی تا اندازه‌ی بسیاری از این اوضاع مساعد برخوردار شده بوده که تیره‌ی او نقش انجمن تبلیغاتی را به‌عهده داشته است. دین میثره در آن انجمن سنّت‌های کهن نداشته است؛ چیزهایی از دین تورانی‌ها هنوز به‌جا مانده بود. شاید شمن‌گری سکاهای باستان، که به‌همان اندازه‌ی جشن اهل راز در تیره‌ی زردشت از آیین هئومه آزرده و به‌پس رانده شده بود، هنوز در زیر خاکستر می‌درخشید. در یک چنین محیطی مگه‌ی زردشت غریزه‌های بسیار کهن را بیدار کرد و به‌آسانی بازتاب یافت.

در بررسی یسن ۵۱ تا ۴۶، دیدیم که چگونه زردشت دستگاه تبلیغاتی خود را به‌کار انداخت. او به‌سادگی به‌دین میثره، که پشتیبانان تازه‌اش به‌آن باور داشتند، می‌پیوندد. اکنون دیگر سخنی از یک نبرد مرگ و زندگی بر ضدّ دین میثره در میان نیست. بیشینه، بسیار در پرده و دوستانه مردم را از پاره‌یی صفات برحذر می‌کند. زردشت به‌راه سیاست دینی، یا به‌روش ترکیبی، گام می‌گذارد. او در اینجا در مرحله‌ی آغازین، همان کاری را می‌کند که صدها سال پس از آن مانی به‌گونه‌یی بسیار شدید کرد. بدین‌گونه انجمن تازه‌ی او نقطه‌ی آغازین یک دین تازه می‌شود: ریشه‌ی *آمیزش* دینِ *اَهورمزدایی* زردشت *با* دین

میثره و بازمانده‌های دین تورانی باستان، که *دین زردشتی را می‌سازد*، در *سیاست دینی شخص او* و کارکرد *تبلیغاتی بنیادگذار* در *تیره‌ی فریانه است*.

تأثیر تبلیغاتی‌اش، همچنان‌که دیدیم، دگرگونی بنیادین در باورهای جهان پسین زردشتی پدید آورد. اکنون چون او دیگر رو در روی مخالفان خودش قرار نگرفته است، اندیشه‌ی آزمایش آتش و سوگند جوشش خود را از دست می‌دهد. با این موفقیّت و تبلیغ وظیفه‌های تازه‌یی به‌بار می‌آید، وظیفه‌هایی برای آینده‌ی دور. گروه سَوشْیَنْتْ هر روز بزرگتر می‌شود؛ هر چه بزرگتر می‌شود، جهان فْرَشَه اطمینان‌بخش‌تر می‌شود. سوشینت یک عنوان افتخاری می‌شود برای پیکارگران بزرگ ایمانی، به‌راستی کوشا، در انجمن. اندیشه‌ی آزمایش آتش از میان نمی‌رود، ولی به‌آینده محوّل می‌شود و نخست از این راه یک باور جهانِ پسین واقعی گسترش می‌یابد، باور به‌انتظاری برای پاک کردن حساب با هر چه بدی است در جهان، باور به‌روزی در آینده، که در دیدرس نیست.

زردشت در تیره‌ی تازه زناشویی کرده است؛ همسر او در اوستای پسین هوُویِ است (یشت ۱۳~۱۳۹~ و جز آن) و از این قرار از خانواده‌ی هوُگوَه است. ادّعای اینکه این زن دختر فْرَشَه اُشتره بوده است، بر پایه‌ی تعبیر غلطی است از یسن ۵۱~۱۷~ (ص. ۲۵۸). بنا بر روایت‌های بعدی زردشت زن‌های بسیاری - به‌گفته‌ی پاره‌یی دوتای دیگر - داشته است؛ اوستای کنونی چیزی از این موضوع دربر ندارد. پسران او در یشت ۱۳~۹۸~ برشمرده می‌شوند؛ بزرگترین فرزندش ایسَتْ-واسْتْرَه Isat-vāstra نام داشت و دستگاه روحانی مزدیَسنی روزگار ساسانی اصل خود را به‌او می‌رساند. دختران زردشت در یشت ۱۳~۱۳۹~ از تیره‌ی هوُوی شناخته می‌شوند: فْرِنی، ثریتی و پئوروچیستا؛ و این سوّمی بنا بر یسن ۵۳~۳~ کوچکترین دخترش بود؛ فقط در نتیجه‌ی توجیه نادرستی از این سرود گاهانی این روایت پدید آمده، که زردشت او را به جاماسْپَه هوُگْوَه به‌زنی داده است (ص. ۱۵۹).

در اینجا زردشت از صحنه‌ی تاریخ گم می‌شود. اوستا از سرانجام کار او هیچ‌گونه گزارشی نمی‌دهد و به‌روایت‌های دینی دوره‌های بعد هیچ‌گونه اعتمادی نیست[1]. ما نمی‌دانیم که آیا زردشت تیره‌ی خود را دوباره دید یا نه و نمی‌دانیم که اوضاع و احوال در آنجا چگونه شد. ما از کارکرد او آگاهیم: دین زردشتی.

اکنون چگونه باید درباره‌ی وضع زردشت در تاریخ دین داوری کنیم؟ یکی از اندیشه‌هایی که ناتان زُدِرْبُلم از آن بسیار طرفداری می‌کرد این بود که زردشت در ردیف موسی و پیغمبران اسرائیلی بود، و دین او را باید در ردیف «دین‌های الهامی»، که زمینه‌ی سخت محدودی دارند، قرار داد، چنان‌که به‌گونه‌ی برجسته‌یی از جهان رنگارنگ «دین‌های فرهنگی» جدا می‌شود[۱]. زُدِربُلم این اندیشه را هرگز رها نکرد، هر چند در آخرین کار خودش Den Levande Guden[۲] این اندیشه کم رنگ و سست شده است. پس از کار ژرف دهه‌های گذشته درباره‌ی روشن ساختن مسئله‌ی روان شناسی پیامبران، باید این موضوع را به‌گونه‌ی دیگری طرح کرد[۳]. به‌خوبی می‌توان گفت که زردشت یک پیامبر است و مطمئناً دارای وحی و «الهام‌هایی» بوده است؛ ولی پیامبران سرشناس سامی نزدیکترین نمونه‌های زردشت نبودند. خطوط پیوند و بستگی با او به‌راه و سویی کاملاً دیگر می‌رسد.

زردشت یک خلسه‌گر حرفه‌یی است، وی دارنده و وارث فنّ بسیار پیشرفته‌یی است برای به‌دست آوردن حالت خلسه؛ وی پیشوای گروهی خلسه‌گر حرفه‌یی است با نقش‌های منظّم در زندگی تیره؛ او سرودخوان است، شاعر است، و از این رهگذر دارنده فنّی است که به‌سنت سخت پای‌بند است. بدین‌گونه وی وابسته به‌یک پیوستگی و یگان بزرگ دینی است که در همه جای جهان گسترده و کشیده شده است: پیوستگی با شمن‌های هر زمان و در هر سرزمین، یا پیامبران باستان کنعانی، با شاعر پیش از اسلام، با مردان و زنان دیونیسوس Dionysos، با غیبگوهای مرد و زن *آپولون* Apollon در یونان. ولی اگر بخواهیم که گروه ویژه‌یی را نام ببریم که از نظرِ گونگی بیش از همه با آن خویشاوندی داشته باشد، باید بدون تردید گفت که آن گروه *درویش‌های اسلام* هستند، تا جایی‌که می‌توان گمان کرد که یک خط راست مگه‌ی زردشت را به‌ورزش‌های خلسه‌گرانه‌ی درویش‌ها به‌رهبری شیخ‌ها، دست کم در ایران، می‌پیوندد.

زردشت خود را یک *مانثرَن* maθran؟؟[۴] می‌نامد، دربردارنده‌ی سخن خدایی، سخن سازنده، سخن اثربخش، یعنی *مانثره*. این واژه از آنِ او است به‌صورت یک برجستگی عرفانی ویژه‌ی او. اگر این واژه‌ی *مانثرَن* را «پیامبر» ترجمه کنیم، چیزی برخلاف آن نمی‌توان گفت؛ ولی این واژه باید به‌معنایی گرفته شود که واژه‌ی *προφήτης*

«پیشگو» نزد یونانیان باستان داشت: «کسی که اعلام می‌کند»[۱]، که از خداوند چه به‌دست آورده است، همان‌گونه که زردشت در یسن ۴۵ (ص. ۲۶۰) پس از آنکه با خداوند در مگه به‌رایزنی پرداخته است، انجام می‌دهد (یسن ۴۴ ص. ۲۳۰ و ۲۳۱)[۲]. دقیقاً نمی‌توان گفت که زردشت بیشتر، از گروه خلسه‌گران دیداری بود یا شنیداری؛ آنچه قطعی است او هر دو را در خود یکی کرده بود. دیدار بدون گفتگو از جمله ورزش‌های این پیشه بود؛ دیدارکار بنیادین برای مَگَه بود، کلید آن واژه‌ی چیستی بود (ص. ۱۶۳). رویداد آغازین، رویداد گشایش (ص. ۲۲۸) به‌صورت برجسته‌یی به‌عنوان یک دیدار و نگرش، مشخّص می‌شود، و باز هم در جای دیگر این نگرش به‌چشم می‌خورد ($۴۴_۸$، ص. ۱۶۶)، ولی در جاهای دیگر چنین برداشتی هم انسان دارد که جنبه‌ی شنیداری آن خلسه برتر است. سرود افزار اصلی برای خلسه است، در سرودخوانی آن حالت پدید می‌آید. وهومَنَهْ خود را از راه زبان بر او ظاهر می‌کند. چون سخن از پیروان دروگ بر سر پل چینوَت به‌میان می‌آید پیامبر به‌گوش ما می‌رساند که چگونه آنان فریاد می‌کنند، ولی هیچ‌گونه تصویر دیداری یا تماشایی گزارش نمی‌شود. قالب شعری ثابت، سبک هنرمندانه و سایه روشن و ترکیب استوار، اشاره‌یی بر این تصویرهای دیدارگر، که بیشتر پراکنده و رؤیاآمیز است، نمی‌کنند[۳]. در گاهان روشنی و وضوحی از نظر خلسه‌ی دیداری دیده نمی‌شود، در آنجا تصویری نیست و عناصر اساطیری بسیار ضعیف ساخته و پرداخته شده‌اند. به‌راستی خلسه‌ی زردشت در سطح والایی قرار گرفته که آن را الهام فکری می‌نامند[۴]. در دیدار آغازین یا نخستین دیدار، پیامبر برنامه‌ی جهانی خدایی را درنگریست. هنگامی که در مگه پرسش می‌کند، توجّه او بیشتر به‌مسایل آفرینش جهان، طبیعت و زندگی انسانی است؛ او در جستجوی روشنگری است. به‌این پیوستگی نگاه می‌کند، مجموعه‌یی از اندیشه‌ها پدید می‌آیند و در پیشِ احساس درونی‌اش گسترده می‌شوند. آنچه که او گزارش می‌دهد تا اندازه‌ی بسیاری توجیه و روشنگری جهان ابتدایی و دانش درباره‌ی آن است. زردشت حکیم *الهی و خداشناس ابتدایی است*.

برداشت جهانی زردشت در جهت برخوردها و دیدارهای خلسه‌گرانِ حرفه‌یی است. برای او توانایی خدایان به‌طور عمده نیروهای آسمانی هستند که یا در وجود خود

او هستند یا در مجموعه‌ی تیره‌یی هستند که وی در آن است و خود را از آن تیره جدا نمی‌داند. در حالت خلسه وی آن نیروها را همچون نیروهای خدایی بیرون از وجود خود درمی‌یابد و برداشت او از پیوند آنان در میان خودشان و با مردم تا اندازه‌ی بسیاری بستگی به‌این دارد که آن نیروها در مرحله و هنگام انجام خلسه چگونه خودنمایی می‌کنند. و سرانجام این نکته درباره‌ی بالاترین خدا یعنی اهورمزداه که با زردشت به‌گونه‌یی خصوصی‌تر و نافذتر از دیگر هم‌تیرگان خودش برخورد داشته، نیز درست است. اینجا، اگر اصولاً درست باشد، دین بازتاب یک زندگی روانی انسانی است، ولی آن زندگی روانی که در آن فرد و جمع از هم جدا نشده است. زردشت *عارفی است ابتدایی*. راه او و خط او با همه‌ی تغییر ارزش‌ها به ژرف‌نگری *خداشناسی هندی* به‌بالاترین مرز خود رسیده است. زردشت به‌مناسبت رسالت و پیشه‌ی خود در یک پیوستگی سنجش ناپذیری با خداوند قرارگرفته است. او چیزی همچون وجود خدایی است؛ هنگامی که او می‌پرسد، خدایان نمی‌توانند از پاسخ سر باز زنند. زردشت در سر راهی ایستاده است که پس از اینها ژرف‌*اندیشی‌ها درباره‌ی انسان «کامل» معنوی* در آن راه پدید می‌آیند، یعنی *ἄνθρωπος τέλειος*.*

زردشت برداشتی درباره‌ی جهان پسین دارد که از دریافت‌های تاریخی ویژه‌یی پدید آمده است، ولی پیش از هر چیز می‌خواهد ***بداند*** که چه چیزی از داوری و پس از آن روی خواهد داد. او از راه نگرش یقین پیدا کرده است که از آفرینش آغازین یک برنامه‌ی جهانی خدایی هست، و می‌خواهد که در آن برنامه نگاهی بیفکند. زردشت نمونه‌ی *نخستین آینده‌نگران (مکاشفه‌گر) در شرق نزدیک است.*

زردشت سوشینت است، او از برپایی یک هستی کامل در اینجا پشتیبانی خواهد کرد، بدان‌گونه که یک تیره‌ی شبانی می‌توانست بیَندیشد. او نخستین نمونه‌ی همه‌ی *مَهْدی*‌هایی است که در درازای زمان در شرق نزدیک پدیدار شدند. اگر کسی بخواهد یک همانند روشن تاریخی برای زردشت بیابد، باید از همه بیشتر به‌مکاشفه‌گرانی بیَندیشد که در میان سرخ پوستان امریکای شمالی ـ همچنین شمن‌گری بسیار گسترش

*- طرفداران این اندیشه که روان بنیاد زندگی است و روان به‌تنهایی مؤثر است.

یافته ـ به‌مناسبت پیشروی و پیروزی سفیدپوستان و فشار روزافزون بر سرخ‌پوستان آشکار شدند. این مکاشفه‌گران یک شهریاری خوشبختی را در امریکای شمالی به‌خواب می‌دیدند، که همه‌ی مردم سرخ‌پوست شده و بر آیین سرخ‌پوستان زندگی کرده و همه‌ی سفیدپوستان نابود و یا بی‌آسیب شده بودند[1].



در تیره‌ی فریانه به‌راستی زردشت، بنیادگذار دین بود همچنان‌که در واقع محمّد در مدینه بود. دینی که زردشت بنیاد گذاشته بود، یا دین زردشتی، یک آمیزشی است که خود پیامبر انجام داده میان دین انجمن گاهانی، که با دیدارهای شخصی پیامبر، تازه و جوان شده، و دین میشره، که در تیره‌ی فریانه بود، و در این دین به‌جا مانده‌ی دین تورانی باستان و افسانه‌یی آن وجود داشت. اکنون می‌خواهیم چند تا از کهنه‌ترین متن‌های پس از زردشت را از دین زردشتی بررسی کنیم.

از همه کهنه‌تر چهار قطعه‌ی نیایشی کوتاه است که به‌سبک گاهان و پر از اصطلاحات گاهان سروده شده ـ گواهی به‌باورداشت‌ها و نیایش‌ها ـ و هنوز هم امروز جای برجسته‌یی در نمازها و زندگی روزانه و دینی پارسیان دارد.

۱ـ یثا اَهوو وَئیریُو با نیایش *اَهونَه وئیریَه* که همانند نیایش «پدر ما» نزد مسیحیان است:

همان‌گونه که او *اهوی* آرزو شده است، همان‌گونه نیز *رتوی* بنابر اشه است؛ بنیادگذار کارهای زندگی وهومنه برای مزداه و زور برای اَهوره کسی را که (خدایان) همچون شبان برای دریگوها گماشته‌اند.

«او» زردشت است؛ انجمن او درباره‌ی او گواهی می‌دهد که او *اَهوو* و *رَتو* است. در این باره پیش از این (در ص. ۱۵۲ و ۱۵۳) سخن رفت. از آنچه در آنجا گفته شده چنین دستگیر شد که معنی *اَهوو* در سرودهای گاهانی چندان روشن نیست، ولی بدون گفتگو مراد از آن یک هستی خدایی است. در یزدان شناسی زردشتی اهورمزداه *اَهوو* و *رَتوی* هستی‌های آسمانی است و زردشت *اهوو* و *رَتوی* هستی‌های زمینی. (ویسپرد ۲۴ و جاهای دیگر)؛ از همین جا دستگیر می‌شود که *اَهو* یک هستی آسمانی را مشخّص می‌کند. از نظر ریشه شناسی باید این واژه به‌معنای «راه‌انداز» «کسی که به‌حرکت درمی‌آورد» باشد یا چیزی مانند این؛ من این واژه را با *اَهوو* که در یسن ۲۶۴ همراه دِئِنا،

اوروَن و فْرَوَشی می‌آید، یکی می‌دانم، که روان یا بخشی از روان انسان را بازگو می‌کند، در واقع «میل و خواهش زندگی»، «میل و خواهش احساس» یا چیزی نزدیک به‌این باید باشد. پس اصطلاح اَهوو از همان‌گونه اصطلاحات بسیار دیگر این محفل مانند مَنَهْ، مینیو و جز آن است: این اصطلاح رسانندهٔ نیروی راه انداز است از یک سو در انسان و از یک سو در جهان آسمانی. در کنار این واژه، واژهٔ *اَهوا* ahvā قرارداد در یشت ۸۵۴، که در آن از نیروی زندگیی سخن می‌رود که از رویش بد تباه می‌شود؛ در جاهای دیگر به‌نظر می‌رسد که تقریباً معنای «میل زندگی» یا «میل اندیشه، خواست» را بدهد. در یسن ۱۱۸ این واژه به‌عنوان چهارمین عضو به‌ردیف مَنَهْ ـوَچَهْ ـشیَوُتَنه (ص. ۱۷۵) افزوده می‌شود. در یسن ۵۱۹ (به‌صورت جمع) گویا نیروهای جهان خدایان را می‌نمایاند.

در اوستای نوین جای جای همراه رَتو واژه‌هایی می‌آیند که می‌توان به‌عنوان جانشین برای واژهٔ اَهوو دانست: Paiti-daya «بازنگر» برای تیشتریَه (یشت ۸۴۴؛ جای پیشین، سنج. ص. ۱۵۲)؛ barəšnu «قلّه، بلندترین نقطه» برای زردشت (یشت ۱۳۴۱، جای پیشین)؛ baγa، واژه‌یی که در اوستا بسیار کم و در غرب بسیار معمول است و رسانندهٔ نام خدای اهورمزداه است (یسن ۷۰۱). زردشت «بنیادگذار کارهای زندگی وُهومَنَهْ» است و نیرو برای اهورمزداه. اصطلاح «بنیادگذار» از زمانواژه‌یی ساخته شده است که جز اینجا، به‌معنای «ساختن، آفریدن» است. هر دو جزء نام خدا جدا هستند و در روند گاهانی در جاهایی تقیسم شده‌اند که از نظر روانی به‌آنجاها وابسته هستند (ص. ۲۲۵، ۲۲۶)؛ در مورد «کارهای زندگی وهومنه» باید به‌ویژه به‌آن جهت از هستی برترین خدا اندیشید، که با واژهٔ مزداه، «مرد دانا» بازگو می‌شود، و در مورد «نیرو» به‌ویژه به‌جهتی که با واژهٔ اَهوره بازگو می‌شود، یعنی با نام‌گذاری همگانی برای نام خدایی که هر نیرویی از آن نام سرچشمه می‌گیرد (سنج. ص. ۱۰۰). اصطلاح «کارهای زندگی» گاهانی است (نک. ص. ۲۱۹)، همچنین «کارهای وهومنه» (ص. ۱۷۱، ۱۷۲)؛ برای اصطلاح «بنیادگذار نیرو برای اهوره» سنج. یسن ۳۱۶ (ص. ۲۱۸).

اصطلاح «شبان» از یسن ۲۹۱ گرفته شده است، آنجا که روان گاو می‌نالد: «من شبان دیگری جز شما خدایان ندارم؛ پس برای من چراگاه خوب بسازید!» این سطر و همچنین سطر نخست نامزد شدن زردشت را به‌پیامبری به‌یاد می‌آورد. دربارهٔ اصطلاح دْریگو

نک. ص. ۲۰۳ و ۲۰۴. پس انجمن زردشتی بسی زود از بنیادگذار خود پذیرفت که او یک هستی خدایی است. بدین‌گونه انجمن در یک عبارت، برداشتِ نقش از او را خلاصه کرده، که او خود به‌آن معتقد بود. نقش او همچون یک میانجی زندگی خدایی در مگه، در این عبارت بسیار آشکار از سوی گروندگان او دیده می‌شود.

۲ـ *اَشِم وُهوو*[۱]:

اشَه بهترین نیکی است؛ برای خوشی اوست، برای خوشی، اشه بهترین اشه است (=نیکبختی)

انجمن اینجا به‌ایمان خود به‌برترین نیکی در این زندگی و زندگی آینده اقرار می‌کند. این نیایش بر بنیاد دوگانگی معنای اشه است، و ما در گاهان نشان دادیم، که اشه از یک سو نظم راست است و از سویی رستگاری و رهایی (ص. ۱۳۶). «بهترین اشه» اینجا هم‌معنای «بهترین رهایی» یعنی نیکبختی است در جهان آسمانی پس از مرگ. در خود گاهان اشه در پیوستگی نزدیکی با بهشت آسمانی قرار دارد (ص. ۱۳۱، ۱۳۸)؛ در انجمن زردشتی *اَشَه* وهیشته همواره *وُهومَنهِ* انجمن گاهانی را به‌عنوان نشانی از پایان نیک برای روان گرونده‌ی اَشَه و تیره‌یی که در آسمان است پس می‌زند. پس این نیایش می‌رساند که نظم راست بهترین چیز برای نیکبختی است. ضمناً ساختمان نیایش در پایان چندان روشن نیست و پاره‌یی از دانشمندان به‌گونه‌ی دیگری از آنچه ما در اینجا آوردیم درمی‌یابند.

۳ـ ینگهه *هاتام* yeŋhē hātam:

مرد و زنی را در میان هستی، که برای آنان مزداه اَهوره آنچه بهتر است می‌داند که بدهد، برابر اشه به‌پاداش برای سرود ستایش، مردان و زنان را می‌ستاییم.

این بند که چندان روشن نیست، صورت دیگری است از بند آخر یسن ۵۱ که آن هم مبهم است و من کوشش می‌کنم بدین‌گونه ترجمه کنم:

به‌آن کس که مزداه اهوره بهترین چیزها را می‌داند که بدهد، با هم‌داستانی اَشَه به‌پاداش برای سرود ستایش من (یَسنَه) تا آنان را (=آنها و همه‌ی دیگران را)، [همه را،] که بوده‌اند و هستند، می‌خواهم ستایش کنم (یَز-)، هر یک را به‌نام خودش، و به‌آنان با سرود ستایش نزدیک شوم.

این اندازه قطعی است که مفعول جمله باید نیروهای خدایی باشند، زیرا تنها آنها هستند که می‌توانند موضوع عمل «ستایش کردن» و «نزدیک شدن» باشند. این خدایان بدین‌گونه توصیف می‌شوند که به‌آنان بهترین چیزها ـ بالاترین نیکی ـ در نتیجه، سرود

ستایش انسان به‌آنان می‌رسد. ترتیب فکر شگفت انگیز است ولی اصل آن کاملاً روشن است: نیایش انسانی برای خدایانِ فروتر از اهورمزداه سودمند است. این نیایش برای شادی خدایان ضروری است. بدون آن نمی‌توانستند خدایان، چنان‌که حقّ ایشان است به‌نیکبختی برسند. روان گذشتگان و آنان که در حالت خلسه با خداوند یکی شده‌اند هم، طبیعی است که در نظر گرفته شده است، زیرا که آنان نماینده‌ی نیروهای اثربخش خدایی هستند. این نیایش به‌صورت حاضرش قصد خاصّی دارد: انجمن، همه‌ی خدایان نرینه و مادینه را بدون توجّه به‌نام آنها و هر کس که هست، می‌ستاید و در آن هیچ‌کس نامیده یا فراموش نمی‌شود، و این قاعده‌یی است احتیاطی، برای آن مورد که ممکن است خدایی که شایسته‌ی ستایش و آفرین است فراموش شده و از این راه آن نیایش را دریافت نکرده، دلتنگ شده باشد ـ و این در دین‌های چندخدایی قاعده‌یی است که غیرعادی نیست. این نیایش به‌سخن دیگر همان نقشی را به‌عهده دارد که جایگاه قربانی «برای یک خدای ناشناس» در آتن به‌عهده داشت (تاریخ حواری‌ها ۱۷۲۳)[1]. این نیایش هم مانند همیشه با قطعه‌یی پایان می‌یابد که در آن نام بسیاری از خدایان برشمرده و ستایش می‌شود.

جای اصلی این سه نیایش در اوستای کنونی بلافاصله پیش از گاهان (یسن ۱۵-۲۷۱۳) و درآمدی هستند بر آن یسن.

۴ـ *آ آئیریما ایشیُو* ā airyōmā išyō

باشد که آییرمن آرزو شده

به‌یاری مردان و زنان زردشت بیاید،

به [اینگونه] یاری به‌وسیله‌ی وهومَنَهْ، به‌وسیله‌ی آنانکه دَئِنا مُزدِ آرزو شده را به‌دست خواهد آورد.

خوشبختی اَشَه (اشی) را من خواستارم، آن آرزو شده را، آن را که اهورمزداه بخشیده است.

ائیریمن (در واقع *اَرْیَمَنْ*) یک پایه‌ی روحانی است و این خود خداوند جمعی است، نک. ص. ۹۳. در ریگودا هم اَریَمن یک خدا است، هر چند در آنجا بدون مرزِ روشن و قطعی است، این خدا بیشتر با میثره و ورونه به‌شمار می‌آید. این نیایش دستگاه روحانیان (موبدان) را همچون یک میانجی یاری خدایی برای انجمن به‌ما نشان می‌دهد. دَئنا که همپایه‌ی «مردان و زنان زردشت» است، اینجا به‌روشنی نام انجمن زردشتی است (سنج. ص. ۲۵۸).

جای این نیایش در یسن ۵۴ پست سر آیین زناشویی در یسن ۵۳ است؛ این نکته که این نیایش پس از زردشت پرداخته شده است، پیش از این ثابت شد (ص. ۱۵۹ به‌بعد). مسلّماً این تصادفی نیست که نیایش ائیریمن درست اینجا قرار گرفته است؛ مرد دینی در آیین زناشویی یک نقش بسیار مهمّی به‌عهده دارد تا یک دور کننده و برون راننده‌ی اهریمن. به‌احتمال بسیار، ائیریمن همان گروهی از موبدان و مردان دینی هستند که در این تشریفات زناشویی شرکت می‌کردند؛ به‌این نکته، یاد کردنِ «مردان و زنان زردشت» و نیایش اشی در بیت آخر اشاره می‌کند. این نیایش را باید تنها به‌عنوان پایان تشریفات زناشویی دانست. شاید اَریَمن یک خدای زناشویی آریایی است. به‌هر صورت او در هندوستان هم هنگام جشن عروسی نیایش می‌شود. در آیین زناشویی ریگودا ۸۵، ۱۰ داماد خود هنگام عروسی می‌گوید: «اینک من دست تو را برای خوشبختی می‌گیرم، تا با من همچون همسری به‌زندگانی دراز دست یابی. بْهَگَه، اَریَمَن، سَویِتَر، پوراندهی (=ستا: پارندی ص. ۶۸)، خدایان تو را به‌من برای آتش گارْهَپَتیه بخشیده‌اند» (بند ۳۶)؛ پس از عمل زناشویی: «امید است که پْرَیاپَتی بگذارد که فرزندانی بزاییم؛ اَریَمَن ما را با هم یکی کند تا به‌روزگار پیری» (بند ۴۳).

در سرود گاهانیِ زناشویی، یسن ۵۳ کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا، یک مقام تقریباً خدایی به‌دست آورده است، چیزی به‌پایه‌ی پدرش، بدان‌گونه که او در نیایش اَهونه وئیریه دیده می‌شود. علّت این بلندپایگی را شاید بتوان حدس زد. دیدیم (ص. ۲۷۶) که در تیره‌ی فریانه میان دو خدای باروری، یکی اَرْدْوی سوورا اَناهیتا خدای باستانی تورانی، و دیگری اَشی، از آنِ دین میثره، رقابت حکمفرما بود. دین زردشتی، شاید خود زردشت هم این دو را پذیرفته بود. ولی این رقابت گویا کار را دشوار کرده بود و نیاز به‌یک نوآوری جنبه‌ی فوریّت داشته است. در یسن ۵۳ کوشش می‌شود، که یک *خدای مادین باروری و زناشویی ویژه‌ی دین زردشتی راه یابد، و آن کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا است.*

این نکته سخت چشم‌گیر است که بنا بر این آیین زناشویی، پیوند همسری زردشتی در حمایت یک زن که جنبه‌ی خدایی یافته است، قرار می‌گیرد و داماد را او به‌عروس می‌دهد. آیا این نشان روشنی بر این نیست که انجمن تازه به‌راستی مادرسالار بود؟ در

این صورت نباید عناصر غیرآریایی، که چندان هم بی‌اهمیّت نیست، در آن انجمن پذیرفته شده باشند. انسان ناچار به‌یاد می‌آورد که ماساگت‌ها در کنار رودخانه‌ی سیحون، بنا بر آنچه که هردوت گزارش می‌دهد (پیش از این ص. ۲۶۵) به‌این‌گونه زناشویی می‌کردند. آیین عروسی و نیایش اَئیریَمَن، یسن ۵۴۱-۵۳، باید پس از اینها به‌مجموعه‌ی خود زردشت، که یسن‌های ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳ را دربر داشت، (ص. ۲۶۰ و ۲۶۱) افزوده شده باشد. احتمال بسیار دارد که سه نیایش نخستین در یک زمان در انجمن راه یافته‌اند. یسن ۲۷۱۳-۱۵، ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳، ۵۴۱-۵۳ با این ترتیب کهنه‌ترین مجموعه‌ی سرودهای نیایشی انجمن زردشتی یعنی یسن اصلی را دربردارند. بخش کردن گاهان به‌پنج بخش: *اَهونَه وَیتیِ* ahunavaiti ۳۴-۲۸، *اوشتَه وَیتیِ* Uštavaiti ۴۶-۴۳، *سپنتامَینیو* Spəntāmainyu ۵۰-۴۷، *وُهوخْشَثْرَه* Vohuxšaθra ۵۱ (با پیوست ۵۲ که پاره‌یی از آن کهنه است) و *وَهیشتُوایشتی* Vahištōišti ۵۴-۵۳، ظاهراً به‌یک تقسیم‌بندی بسیار کهنه‌یی برمی‌گردد. این رسم که پس از بازخوانی هر سرود گاهانی به‌آن سرود یک نیایش خدایی تقدیم کنند، مطمئناً از زردشتی پیشین است. هر بخشی مانند همه‌ی مجموعه، *مانثره* است، سخن جاودانی خود خدا است، و در نتیجه یک هستی خدایی. در ویسپرد ۲۷-۹ پنج بخش گاهانی در یک قطعه‌ی بلند به‌عنوان خدایان نیایش و خوانده می‌شود.

قطعه‌ی سوگند و اقرارنامه‌ی دینیِ بزرگ زردشتی هم، که در یسن ۱۲، یا *فْرَوَرانِه* Fravarāne است، بسیار کهن است:

۱ـ من دشنام می‌دهم دَئیوه‌ها را؛ من خود را یک مزدیسنی می‌شناسم، یک زردشتی، دشمن دئیوه (گرونده به‌آموزه‌های اَهوره، ستایش خوانِ اَمِشه سْپِنْتَه‌ها، ستایش‌گوی اَمِشه‌ها، برای اَهورمزداه، برای نیکی، برای شهریاری نیکی، همه‌گونه نیکی آماده می‌کنم، «همه‌ی بهترین چیزهایی را که یافت می‌شود» (۴۷۵) برای او که دارنده‌ی اشه است، دارنده‌ی درخشندگی آسمانی است، دارنده‌ی درخشش نیرو است (خورِنَه)، برای او که گاو، اشه، روشنی‌ها از آن او هستند، برای کسی که جاهای آمرزیده‌ی او با روشنی پُر هستند» (۳۱۷).

۲ـ آرمَیتی اثربخش، یعنی نیکی را برای خود برمی‌گزینیم؛ او باید از آنِ من باشد (سنج. ۳۲۲). من سوگند می‌خورم، خود را از دزدی و ستمگری به‌چارپا، زیان رساندن و ویران کردن دارایی‌های خانواده (وپس)های مزدیسنی دور نگاه دارم.

۳ـ رهروی آزاد، خانه‌ی آزاد را می‌خواهم برای دارایان تأمین کنم، آنان که با چارپایان خود بر روی

این زمین خانه دارند[۱]. به‌آنچه با نیایش پیش اشه آورده شده این‌را پیمان می‌کنم که از این پس هرگز، در تلاش جسمانی، یا روان زندگی خود[۲]، دارایی‌های خانواده‌ی مزدیسنی را نه آسیب رسانم و نه ویران کنم.

۴ـ من سرباز خواهم زد از همنشینیِ (سنج. ۴۹۳) دَئِوه‌های پلید، نانیکو، ناپیرو اشه، بداندیش، از همنشینی با موجودات از همه بیشتر پُردروگ، از همنشینی با ناخوشبوترین موجودات، با آنان که از همه‌ی موجودات کمتر نیکو هستند ـ از همنشینی با دئوه‌ها و بستگان آنها، با جادوگران و بستگان آنان، با آنان که به‌هر یک از موجودات زور و ستم روا می‌دارند، با اندیشه‌های [آنان]، سخنان، کارها، چهره‌ها (Čiθrā[۳])؛ زیرا که من سر باز می‌زنم از پیوستگی با این کس که به‌عنوان وابسته به‌دروگ و از آنِ او است، روزی موجب درد شوم[۴].

۵ـ همان‌گونه که اهورمزداه در هر مورد بخصوصی[۵] زردشت را در هر رایزنی و هر گردهم‌آیی می‌آموخت، و در آن گردهم‌آیی مزداه و زردشت به‌رایزنی با هم می‌نشستند،

۶ـ همان‌گونه که زردشت در هر یک از موارد خاص از همنشینی با دئوه‌ها سر باز می‌زد، در هر رایزنی و هر گردهم‌آیی، که مزداه و زردشت با هم به‌رایزنی می‌نشستند: همان‌گونه هم من سر باز خواهم زد، همچون یک مزدیسنی و زردشتی از همنشینی با دئوه‌ها، همچنان‌که او، زردشت گرونده‌ی اشه، از همنشینی با آنان سر باز زد.

۷ـ بنا بر گزینشی که آب ها کردند،
بنا بر گزینشی که گیاهان کردند،
بنا بر گزینشی که گاو نیکوی پرتوافکن کرد،
بنا بر گزینشی که اهورمزداه کرد، هنگامی که گاو و مرد گرونده‌ی اشه را آفرید،
بنا بر گزینشی که زردشت،
بنا بر گزینشی که کوی ویشتاسپه،
بنا بر گزینشی که فرشه اُشتره و جاماسپه کردند،
بنا بر گزینشی که هر یک از سوشینت‌ها، هر یک از اثرگذاران راستین (ص. ۲۳۹)، هر یک از گروندگان اشه می‌کنند:
بنا بر این گزینش و این تصمیم من یک مزدیسنی‌ام.

۸ـ من اقرار می‌کنم که یک مزدیسنی و زردشتی‌ام؛ موظّفم با سوگند و اقرار:
من موظّف می‌دانم خود را با سوگند به‌اثربخشی حسی نیکو اندیشیده،
من موظّف می‌دانم خود را با سوگند به‌سخن نیکو گفته شده؛
من موظّف می‌دانم خود را با سوگند به‌کار نیکو کرده شده؛

۹ـ من موظّف می‌دانم خود را با سوگند به‌دئنای مزدیسنی (=انجمن آیینی)،

که سحر و جادوگری را به‌دور می‌افکند[1] و جنگ‌افزار را می‌افکند، و زناشویی خویشاوند را (خوَئِتوَدَثَه xvaētvadaθa ص. ۹۴) برپا می‌دارد، دئنای گروندگان اشه، که بزرگترین و بهترین [دئناها] است، که هستند و همه‌ی آنها که خواهند بود که اهوری و زردشتی است. برای اهورمزداه آماده می‌کنم همه نیکی را.

این است سوگند برای دَئنای مزدیسنی.

فْرَوَرانَه گویا سوگندی است که از کسی که در دَئنا پذیرفته شده، خواسته می‌شد. ما اینجا با یک *اقرار تبلیغی همگانی* سر و کار داریم که منطقاً هم صورت سوگندنامه‌یی برای رها کردن دین پیشینِ داوطلب دربر داشته است. از اینجا صورت ساده‌ی مجموعه‌ی خدایان زردشتی دانسته می‌شود: همه چیز بر گردِ اَهورَمزداهْ دور می‌زند که برترین خدای آسمان است، و آرمیتی خدای مادینِ زمین و تیره. بدیهی است که اشه که چکیده‌ی تمام جهان خدایی، نظم اخلاقی آنان، رهابخشی و نیکبختی آنان است، نباید فراموش شود و از قلم بیفتد؛ همه‌ی خدایان دیگر زیر مقوله‌ی اَمِشه سپنته خلاصه می‌شوند. زردشتِ دین آور، چنان‌که شایسته‌ی اوست، همچون میانجی و ضامن وحی خدایی پیش از همه جای دارد؛ در کنار او نخستین پهلوان‌های دینی، کویِ ویشتاسپه، فْرَشَه اُشتره، جاماسپه و سوشینت‌ها شمرده می‌شوند، ولی این چند تای آخری گویا به‌صورت موعود برجسته می‌شوند. هنگام سخن از آرمیتی همه‌ی اصول اخلاقی زردشتی کهن مطرح می‌شود (۶-۲). این اصول اخلاقی بسیار ساده است: رها کردن رسمی هر چه که از هستی دَیوی است، سنگ بنیادین این اصول است، موظّف بودن به‌سود رساندن به‌چارپا و مزدیسنان و زیان نرساندن به‌آنان، درون مایه‌ی آن اصول است. گرویدن نوآموز به‌دین تازه‌ی گاهانیِ اصیل همچون گزینشی بهتر و همچون دور افکندن راه بد شناخته می‌شود (سنج. ۳۱۲ و ص. ۲۱۶ و ص. ۲۱۷)، و به‌همین مناسبت مسئله‌ی دوگانگی مطرح می‌شود (بیت ۷). نودین تصمیم بر گزینش راه بهتر می‌گیرد، چنان‌که همه‌ی نیروهای نیک و زندگی ساز از نخستین روز آفرینش چنین کرده‌اند و می‌کنند. از گزینش گاو، در گاهان یاد می‌شود (۳۱۹و۱۰، سنج. ص. ۲۱۹ و بعد)؛ اینجا گزینشی هم از این دست به‌آب و گیاه نسبت داده می‌شود، که هر دو به‌ویژه از آنِ آرمیتی هستند. خود اهورمزداه هم برگزید، و این آن هنگام بود که او گاو و پیروِ اَشه را آفرید. اینجا به‌گمان من چنین می‌آید که آخرین اثر افسانه‌ی همزاد که در آن اَهورمزداه برتر از تضاد میان نیک و

بد قرار دارد، دیده می‌شود. متن با انجام *اعمال مقدّس* نودین پایان می‌یابد (بیت ۹-۸). وی با سوگند، وظیفه شناسی خود را نسبت به‌رازگاه مگه، که بیانی است از سه‌گانگی تأثیر اندیشه ـ سخن ـ رفتار، مَنَهْ ـ وَچَهْ ـ شْیَوثَنَه (ص. ۱۷۵)، و سوگند به‌انجمن آیینی مزدیسنی، که همان دئنا است، اظهار می‌کند. این دئنا که دژ استواری است برای نظم راستین و روشنی، در میان جهان تاریک و زشت دَئیوه‌هایی که از هر سو فشار می‌آورند، و برابر است با میدْگَردْرْ Miðgarðr مردم اسکاندیناوی، که در میان شهریاری تیره و خطرناک غول‌ها[۱] و ارواح پلید قرار دارد؛ همین دئنا دارای نیرویی است که کارهای زشت و نقشه‌های کشتار پلیدی را که در کارهای جادو و سحرِ نابکار نشان داده می‌شود، شکست خواهد داد. جنبه‌ی مثبت توانایی آن در این است که زناشویی خویشاوندی را پایدار نگاه می‌دارد، و از این راه از نفوذ عناصر دیوی در میان گروندگان اشه جلوگیری می‌کند. متن این سوگندنامه انکار نمی‌کند که دئناهای دیگر یا انجمن‌های آیینی دیگری نیز یافت می‌شود، ولی انجمن مزدیسنی درست‌ترین انجمن است و همین صورت پایدار می‌ماند. همچنین یک دئنای بد هم فرض می‌شود. در پایان بیت ۴ با تأکید از خلسه‌ی بد و دیدار بدِ دیوه‌ها بیم داده می‌شود؛ این درست برابر است با گفته‌های گاهانی درباره‌ی بدان (ص. ۱۲۳-۱۲۱).

در قطعه‌ی *فرَوَرانِه* اصطلاحات فنّی یک دست زردشتی دیده می‌شود، که سخت یادآور اندیشه‌های گاهانی است. برداشت‌های محفل میثره اندک است. از این جمله است هنگامی که برای اَهورمزداه صفت خورنَهْ آورده می‌شود (بیت ۱) و برای «تصمیم به‌گزینش» در بیت ۷ همان واژه به‌کار می‌رود، که در انجمن میثره به‌معنای «استاد سوگند یا آزمایش آتش» (ص. ۶۷) است؛ این واژه در اصطلاحِ «(گرونده‌ی) آموزه‌ی اَهوره» بیت ۱ دیده می‌شود.

به‌یسن نخستین از زمان‌های بسیار زود یک مجموعه‌ی سرودی مستقل افزوده شده است، که *آن را یَسْنَه هَپْتَهاتی* Yasna Haptahāti، «یسن هفت بخشی» می‌نامند. این یسن اکنون در میان گاهان پس از بخش اَهونَه وَیتی گنجانده شده، و یسن‌های ۴۲-۳۵ را دربر دارد. یسن هفت بخشی متن سرودخوانی است برای یک عمل آیینی به‌همین نام. این یسن در یسن $۴۱_{۸}$ به‌عنوان وجود خدایی و رتوی اشه ستوده می‌شود (ص. ۱۵۲).

صورت زبانی آن به‌نظر می‌آید که کمی نوتر از گاهان باشد ولی بسیار کهنه است. زبان این یسن با بیان مبهم و با سبکی مشخّص می‌شود که به‌هر صورت برای ما دشوار و ناجور است. تکه‌هایی از آن صورت شعری از گونه‌ی نوتر دارند، در بخش‌های دیگر گمان می‌رود که گونه‌یی از بیت‌ها را بشود درک کرد، هر چند صفت و گونگی آن را به‌دشواری می‌توان تعیین کرد. از این متن تصویر زیر را از دین زردشتی به‌دست می‌آوریم.

اندیشه شبانی طبیعی است که کاملاً زنده است؛ این اندیشه همچون عنصر اصلی پابرجایی در دین زردشتی وجود دارد. «اینچنین ستایش می‌کنیم اهورمزداه را که گاو و اشه را آفرید، که آب و گیاهان نیکو، که روشنی و زمین و هر چه خوبی است آفرید. به‌پاس نیرو و بزرگی و کارهای نیکوی او ستایش می‌کنیم او را با نخستین شکوفه‌های آهنگ‌های سرودین آنان که با گاو به‌سر می‌برند» (۳۷$_{۱/۲}$). «با مزدها به‌بهترین کارها به‌شنوندگان و ناشنوندگان، به‌فرمانروایان و نافرمانروایان مهمیز می‌زنیم که به‌گاو آرامش چراگاه و خوراک بدهند» (۳۵$_{۴}$). «آفرین و ستایش اهورمزداه و خوراک برای گاو را بهترین چیزها می‌دانیم»(۳۵$_{۷}$). «اینچنین ستایش می‌کنیم اینک روان گاو و آفریننده‌ی گاو را، روان‌های خودمان و روان‌های دام‌های خانگی را که می‌خواهند به‌ما خوراک بدهند - [روان‌های] آنان که برایشان اینجا هستند، و آنان که برای آنها اینجا هستند» (۳۹$_{۱}$). ولی روان‌های حیوانات وحشی را هم نیایش می‌کنند (۳۹$_{۲}$)؛ شکار، چنان‌که می‌دانیم، وسیله‌ی تغذیه مهمّی است. و اینک برای نخستین بار چیزی را می‌شنویم که به‌کشاورزی اشاره می‌کند: «ستایش می‌کنیم تخمزار (یِوینُو yəvinō)های با نیروی مؤثر مجهّز شده را» (۴۲$_{۲}$)؛ درباره‌ی صفت جمله‌ی (:مؤثر) نک. ص. ۹۷.

تقسیمات طبقاتی گاهانی هنوز به‌چشم می‌خورد، هر چند پاره‌یی از آنها چنان‌که به‌نظر من می‌آید اشاره بر این دارد که این تقسیمات بیشتر دارای اهمیّت آرمانی است تا واقعیّت اجتماعی.» بده تو، ای مزداه اهوره، که *آزادگان* (*نَرْ*) از آنِ اشه بشوند و خواستار او باشند، و *شبانان* (*واسْتْرَیه*) یاوری‌کنندگان نیکو باشند برای مردم دیر نگاهدارنده‌ی ایژا (در نسل‌های پیاپی ماندگار)، و به‌*ما* [مردان دینی] بده که آنها [هر دو] پشتیبانی بخشند» (۴۰$_{۳}$). درباره‌ی اصطلاح «مردم ایژا»، *ایژیه هَخْمَنْ*، سنج. ص. ۱۱۸؛ درباره‌ی اصطلاح نگاهدارنده، سنج. یسن ۴۴$_{۶}$ (ص. ۱۱۶)[1]. پس از این بی‌درنگ آن سه طبقه‌یی

برشمرده می‌شوند که به‌نام‌های خْوَیتو، وِرزِینَه و هَخْمَنْ خوانده می‌شوند؛ درباره‌ی اینان در صفحه‌ی ۹۴ سخن رفت. در آنجا گفته شد که وِرزِینه چنین می‌نماید که برای دسته‌ی دینی، ویژگی داشته است؛ در یسن ۳۵٫۸ این واژه هم‌معنای سَرْ (ص. ۱۶۴) است. خْوَیْتو هم که بنا بر یسن ۳۹٫۵ به‌دشواری می‌توان درباره‌ی آن داوری کرد، بیش از همه به‌نظر می‌رسد که یک معنای نیایش دینی داشته باشد. پس چنین به‌نظر می‌آید که گویا تقسیم‌بندی طبقاتی کهن گاهانی، اکنون دیگر در واقع از آنِ اندیشه‌ی سرودخوانی‌های دینی شده بوده است. پیشوایان روحانی و مردان دینی خود را آفرین خوانانِ اهورمزداه و «سخنگو» مانْثْرَنْ (۴۱٫۵) می‌خوانند؛ از این گذشته اصطلاح کهن آریایی آثرَوَنْ (۴۲٫۶، ص. ۹۴) هم به‌چشم می‌خورد. اینان خواهش می‌کنند که اهورمزداه به‌هر یک از موجودات، بهترین خواست زندگی (جیِ‌جی‌شا jījišā) را در سَر اشه و ورزِینه‌ی اشه، هم برای این جهان و هم برای جهان آینده، بدهد (۳۵٫۸). «این سخنانِ اینجا برشمرده را می‌خواهیم، ای اهورمزداه، در پذیرشِ همواره بهتر اشه، به‌ذهن (نک. ص. ۱۳۷) بسپاریم، تو را [ای اهورمزداه] می‌پذیریم همچون بازگو کننده و نشان دهنده‌ی آن سخنان (سنج. ۵۱٫۳ ص. ۱۷۴). سرودهای آفرین سازگار با اشه، وهومنه و وهوخشثره را [می‌افزاییم] بر سرودهای سازگار تو، سخنان مقدّس [سازگار آنان] را بر سخنان مقدّس سازگار تو، ستایش شایسته آنان را با ستایش شایسته‌ی تو» (۳۵٫۹/۱۰). اینجا به‌رازگاه مگه اشاره‌یی می‌شود، ولی در همان حال شاهد تقسیم خردپذیر کردن و بنا کردن یزدان شناسی آن رازگاه هم می‌شویم. سخنان مقدّس را باید به‌گونه‌ی مرسوم درست برشمرد؛ برترین خدا خود باید که آنها را پیوسته در ذهن بسپارد. اثرگذاری روان در مگه، که از سوی نیروهای کهن خلسه، یعنی اشه، وهومنه و وهوخشثره ترتیب یافته کافی نیست؛ آنچه که در این آفرین، ستایش، سخنان مقدّس اظهار می‌شود، هنگامی مفهوم و ارزش خواهد داشت که به‌آنها سخنان مقدّس و آفرینی افزوده شود که اهورمزداه به‌عنوان برترین آموزگارِ پیشوایان دینی تلقین می‌کند. این درون مایه‌ی آخرین جمله‌یی است که تا مرز قابل فهم نبودن خلاصه شده، و در عین حال قرینه سازی در ساختمانِ جمله‌های آن توجیه دقیق آن را ممکن می‌سازد[1].

زردشت خود موضوع این آیین دینی است: «نگاهبان و آفریننده را ستایش می‌کنیم؛

مزداه و زردشت را ستایش می‌کنیم» (۴۲$_{۲}$). در آموزه‌ی خدایان به‌ویژگی‌های نوین بسیاری برخورد می‌کنیم که حکایت از ملاحظات و بررسی‌های یزدان‌شناسی و برنامه‌ریزی می‌کنند. اهورمزداه دارای کالبد است، کِهِرْپْ Kəhrp: «بهترین کالبدها را از آنِ تو می‌شناسیم ای مزداه اهوره: روشنی در اینجا و بلندترین روشنی در میان کالبد بلند در آنجا، چنان‌که گفته شده است، خورشید از آن روشنی برخاسته است» (۳۶$_{۶}$).

کالبد اهورمزداه روشنی آسمان است، که از آن، خورشید پدید می‌آید، و روشنائیی که خورشید بر روی زمین می‌گستراند. یسن هپته‌هاتی را می‌توان یسنی دانست که مزداه در مرکز آن جای گرفته است؛ اکنون نتایجی که زردشت از دیدار خدا باید بگیرد گرفته است. او در مجموعه‌ی خدایان فرمانروای مطلق به‌عنوان آفریننده است (۳۷$_{۱}$). هنوز به‌کاربردهای گاهانی برخورد می‌کنیم مانند «که شما، مزداه اهوره [و دیگران] مزدی را که از آن من شده است به‌دئناها بدهید» (۴۰$_{۱}$=۴۱$_{۵}$). سنج. ص. ۲۳۶. ولی در جاهای دیگر نیروی خدایانِ اجتماعی و خدایان طبیعت در کنار او آشکار می‌شوند؛ این خدایان اجزای سازنده‌ی اَهورمزداه و نام‌هایی برای هستی او می‌شوند. «او (اهورمزداه) را می‌ستاییم همچون نام‌های اهوری، که پسند خاطر او است، که بیش از همه صفت سپنته را بیان می‌کنند؛ او را می‌ستاییم با کالبدها و جان‌های خودمان، او را می‌ستاییم چون فروشی‌های پیروان اشه، مردان و زنان» (۳۷$_{۳}$)؛ یعنی او را می‌ستاییم به‌نام‌های اهوری، به‌فروشی‌های پیروان اشه. تصادفی نیست که اکنون برای نخستین بار در تاریخ دین زردشتی واژه‌یی پدیدار می‌شود که با «خدای» ما برابر است. در گاهان هیچ جا این واژه دیده نمی‌شود. از یسن هپته‌هاتی به‌بعد دین زردشتی واژه‌ی *یَزَتَه* شایسته‌ی نیایش، را به‌کار می‌برد، و در جایی که این واژه به‌کار می‌رود به‌معنای اهورمزداه است: «تو را می‌پذیریم همچون *یَزَتَه* دارای *ایژا*» یعنی همچون خدای شایسته‌ی نیایش برای *ایژا*، برای تیره[1] «اینچنین بشود که تو برای ما زندگی و کالبدی بودن برای دو جهان باشی، تو ای بهترین نگرنده در میان موجودات» (همانجا).

مفهوم اشه هم تقریباً همان وضع مرکزی مانند اهورمزداه را دارد. اَشَه چکیده‌ی تمام آن چیزی است که زندگی خدایی نام دارد، بر روی زمین یا در آسمان؛ این ماهیّت خدایی است به‌گسترده‌ترین معنای آن. «اهورمزداه با اشه‌ی زیبا!» (۳۵$_{۳}$). «برای

اَهورَمزداه و بهترین اشه» (۳۵$_{۵}$). «همدمی با تو [اهورمزداه] و اشه برای همه وقت» (۴۰$_{۲}$). یکی شدن (سَرْ) با تو «اَشَه برای همه زمان» (۴۱$_{۶}$). اَهورَمزداه گاو و اشه و آب‌ها و چیزهای دیگر را آفرید (۳۷$_{۱}$).

در جهان خدایان سْپَنْتَه مَینْیو از همه به‌آفریدگار نزدیکتر است؛ او در پیکر آتش پدیدار می‌شود. این بستگی چنان‌که دیدیم، سخت کهنه است و گویا آریایی. در گاهان آتش همراه با وهومنه و مینیو می‌آید (ص. ۱۲۹؛ سنج. ص. ۲۳۰). در یسن هپته‌هاتی دوباره چنان‌که به‌نظر می‌رسد، آتش با سپنته مینیو بستگی پیدا می‌کند، در حالی که وهومنه‌گویی حالت جداشده‌یی به‌خودگرفته است؛ یک فرق آشکار میان هر دو به‌چشم می‌خورد. سپنته مینیو در آیین آتشِ انجمن خودنمایی می‌کند.» با این وِرزِیَنَه‌ی (در اینجا ناچار=انجمن آیینی[1]) آتش تو نخست به‌تو نزدیک می‌شویم، ای مزداه اَهوره، به‌تو با اثربخش‌ترین مَینیوی تو، درد برای آن‌کس که تو برای او درد آماده کرده‌یی. خود آکنده از بزرگترین وجد و جذبه باشد که تو به‌سوی ما آیی برای برگزیدن (؟)، ای آتشِ مزداه اهوره، به‌سوی ما، [در حالی که ما] در جذبه، پرجذبه‌ترین، و در نیایش، کوشاترین نیایشگر [هستیم][2]، باشد که تو برای بزرگترینِ بحران‌ها (یاهْ) بیایی. همچون آتش، تو خوشی مزداه اهوره هستی؛ همچون اثربخش‌ترین مینیو تو خوشی او هستی، با شعله‌ورترین نام‌ها، که تو دارا هستی، ای آتش مزداه اهوره، به‌تو نزدیک می‌شویم. به‌تو نزدیک می‌شویم با وهومنه، به‌تو با وُهواشه، به‌تو با چیستی و کارها و سخنان خوب» (۳۶$_{۱-۴}$). این صحنه صحنه‌ی اعمال آیینی است برای آتش. یک ویژگی شدید خلسه‌یی که درگزینش واژه‌ها و نحوه‌ی بیان محسوس است، بازشناخته می‌شود؛ جمله‌ی پایانین، مگه را با خداوندان ویژه و افزارهای وابسته‌اش به‌ما می‌شناساند. با وجود این به‌دشواری می‌توان یک مرحله‌ی مگه و سوگند آتش، به‌سبک زمان گاهانی مجسّم کرد؛ اینجا با یک رسم سرودخوانی واقعی سروکار داریم. این سرودخوانی دارای ویژگی‌های بسیار از جهان پسین است. این آشکار است که جهان پسین زردشتی در آیین آتش پناهگاه واقعی و نقطه‌ی مرکزی خود را یافت. با توجّه به‌آتش شعله‌ور، اندیشه‌های انجمن به‌سوی آزمایش بزرگ کشیده می‌شود، که گزینش «از راه مَینیوی تو و آتش (تو)» باید صورت بگیرد (۳۱$_{۳}$)، و در حال وجد گرداگرد آتش، آنان وجد پیروان اشه را هنگام «بزرگترین

بحران» خواهند دید و دریافت.

اندیشه‌های یزدان شناسی آشکارترین اثر خود را در واژه‌ی *اَمِشَه سْپِنْتَه* به‌جای گذاشت و برای نخستین بار در جهان باور زردشتی در یسن هپته‌هاتی به‌چشم می‌خورد[1]. در نام اَمِشه سپنته «اثربخش نمیرا» برترین خدا، اهورمزداه، با خدایان اثربخش اجتماعی در یک گروه خلاصه می‌شوند. همه‌ی مقدمات و شرایط برای این مفهوم خلاصه و چکیده در گاهان (ص. ۲۳۷) وجود دارد، ولی خودِ آن نامِ فراگیر، برآمدی است از یزدان شناسی‌هایی که پس از گاهان انجام گرفته ـ دست کم تا آنجا که بر پایه‌ی متن‌های موجود می‌توان داوری کرد.

فهرست امشه سپنته‌یی کهن زردشتی، که در یسن‌های نوین بازتاب آن دیده می‌شود، و تا به‌امروز در میان پارسیان «زردشتی» ارزشمند است، به‌این شرح است: ۱ـ اَهورمَزداه ۲ـ وُهومَنَهْ ۳ـ اَشَه وَهیشْتَه ۴ـ خشتره وَئیرْیَه ۵ـ سپِنْتَه آرمَئیتی ۶ـ هَئورْوَتاتْ ۷ـ اَمِرتاتْ. اَهورمزداه در این گروه جنبه‌ی کلّ و دربرگیرنده‌ی همه را دارد؛ ترتیب آنها به‌گونه‌یی است که در صفحه‌ی ۵۹ اشاره شد: نخست همه بخش‌های گوناگون یا جنبه‌های گوناگون یک مجموعه و کلّ، برشمرده می‌شوند، سپس خود آن همگی و کُلّ بر آنها افزوده می‌شود و جزء آن ردیف شمرده می‌شود. با ترتیب دادن چنین ردیفی به‌روشنی بیان می‌شود، که هر یک از اعضاء، تنها یک سویه و جنبه‌ی آن کلّی هستند، که در آن همه شرکت دارند، و همه‌ی آنها از نظر وجود خودشان با او مانند هستند و صورت‌های ظهور و عرضه‌ی او را می‌سازند. سلسله‌ی مراتب آسمانی در زیر اهورمزداه اینجا با وُهومَنَه آغاز می‌شود.

یسن هپته‌هاتی بر روی هم، یک مرحله‌ی کهن‌تری را در تاریخ مفهوم امشه سپنته نشان می‌دهد. از بخش ۴۲ که شمارش ردیف بلند و گاهی بسیار ناهمگونِ خدایان را یک نیایش به‌امشه سپنته‌ها پایان می‌دهد، به‌نظر من چنین می‌آید که امشه سْپِنْتَه در اینجا هنوز یک اصطلاح و مفهوم کلّی برای خدایان و نیروی خدایی، بدون محدودیّت به‌شماره‌ی ویژه‌یی است. اینها «خدایان نرینه و مادینه‌ی نیکویی هستند» که اثربخشند، نمیرا هستند، همواره زندگی می‌کنند و جاودانه رهایی می‌بخشند، و نزد وُهومَنَه به‌سر می‌برند» (۳۹۳). ولی در میان آنان به‌خوبی یک گروه خدایانِ برتری دیده می‌شود، که از

نظر شمار هفت تا هستند و برابر می‌شود با روایت فهرست امشه سپنته‌ی بعدی، هر چند که با نمایندگان دیگر ($۳۷_{۱-۵}$): ۱ـ اَهورَمزداه، آفریننده؛ او به‌همه‌ی نام‌ها نیایش می‌شود ۲ـ «اَشه وَهیشته، بهترین، نمیرای اثربخش، روشن، [چکیده‌ی] همه چیزهای نیکو» ($۳۷_{۴}$)؛ ۳ـ وهومَنَهْ؛ ۴ـ وُهوخشتْرَه؛ ۵ـ دئِنای نیکو؛ ۶ـ فْسِرَتوی نیکو؛ ۷ـ آرمَیتی نیکو. نیروهای بلند آسمانی، اَشه وهیشته، وهومَنَهْ و وُهوخشتره همان‌هایی هستند که در ردیف تازه‌تر دیده می‌شوند، ولی ترتیب و پیش و پسی آنها به‌گونه‌ی دیگر است. اینکه اَشَه وهیشْتَه اینجا نخست یاد می‌شود، برابری کامل دارد با وضع مرکزی که اشه به‌طور کلّی در یسن هپته‌هایی دارد. وُهومَنَه در یسن هپته‌هاتی، همه جا ویژگی‌هایی دارد که در گاهان به‌این خداوند معمولاً نسبت داده می‌شود: این خداوند از یک سو با خداوندان خلسه‌ی کهن همراه می‌آید ($۳۵_{۱۰}$، $۳۶_{۴}$، شاید $۳۹_{۵}$) و از سوی دیگر به‌عنوان مجموعه‌ی روانی در ترکیب «وُهومَنَهْ و روان‌های پیروان اشه» ($۴۲_{۴}$) که از یسن $۴۹_{۱۰}$ گرفته شده (ص. ۱۳۱)، و سرانجام به‌عنوان نقطه‌ی مرکزی نیروهای خوب می‌آید ($۳۹_{۳}$). علّت اینکه وهومنه اینجا در مرحله‌ی دوّم جای دارد، این است که پیوستگی اصلی و نخستینِ او با سپَنْتَه مَیْنیو، یعنی آتش است؛ از آنجا که آتش یک نماد ویژه‌یی از خداوند است، پس باید که نماینده‌ی او پس از اشه بیاید، که اصطلاح عمومی است برای هر چه که آسمانی و خدایی است. این ترتیب به‌راستی پشتوانه‌ی خوبی در گاهان دارد؛ در گاهان هم اشه اصولاً به‌معنای «جهان خدایی اشه» است (ص. ۱۳۸). امّا ترتیب ردیف تازه هم، که وهومنه پیش از همه قرار دارد، به‌سنت گاهانی برمی‌گردد، چون وُهومَنَه، یا به‌گونه‌ی دیگر سپنته مَیْنیو، پسر اهورمزداه است (ص. ۱۲۷) و حق دارد که پس از پدر یاد شود. ولی به‌نظر من این ترتیب تازه است. زیرا باید توجّه داشت که آتش که صورت آشکار شده‌ی ویژه‌ی وهومنه و سپنته مینیو است، در ردیف تازه‌تر، جای دوّمِ خود را نگاه می‌دارد، و بدین‌گونه با اشه وهیشته پیوسته می‌شود. بدیهی است که اشه، مانند هر چیز که اصولاً آسمانی است، پیوستگی بسیار نزدیک با آتش دارد، و بدیهی است که توضیح درباره‌ی یک جدایی میان اَشَه و وُهومَنَه به‌صورت فراوان و گسترده، کشمکشی است بر سر واژه‌ها، زیرا هر دو در اصل یکی هستند (ص. ۱۳۷ و بعد). ولی در واقع برتر از آتش جای دارد: اشه چکیده و حاصل روشنایی‌های آسمانی است، که

سرچشمه‌ی آتش هستند، آتش «به‌وسیله‌ی اشه نیرومند» است (۴۳۴) و به‌وسیله‌ی او نگهداری می‌شود، همچنان‌که وهومَنَهْ از سوی اشه نگهداری می‌شود (۳۱۷[۱]).

آخرین سه نیروی خدایان در یسن هپته‌هاتی، به‌کلّی از ردیف تازه‌تر جدا می‌شوند؛ تنها نیرویی که مشترک است آرمیتی یا خداوند اصلی است. یسن هپته‌هاتی آرمیتی را در سرِ همه و حاصل یک ردیفی جای می‌دهد که دئِنا را، که اینجا ظاهراً به‌معنای انجمن آیینی است، دربر می‌گیرد، افزوده بر این واژه‌ی فْسِرَتو است که بدبختانه مفهومی است کاملاً تاریک، و به‌جای آن در گاهان یک اسم معنا (مزد؟ ص. ۱۳۲) به‌کار می‌رود، اینجا طبیعی است به‌معنای اسم جمع و به‌معنای یک خداوند اجتماعی مانند دئِنا و آرمَیتی است. ردیف تازه سخت و دقیق، ترتیب خداوندان تیره‌ی باستانی را رعایت می‌کند، نک. ص. ۱۴۹.

بهترین توجیه برای این دگرگونی و تفاوت این است که شمارِ هفت، نماینده‌ی یک زمینه‌ی یزدان شناسی کهنه‌یی است که به‌گونه‌های مختلف کوشش می‌شده است که آن شمار را پُر کنند، و در این کار گزینش خداوندان در محافل گوناگون، گوناگون انجام می‌گرفت. این طرح گویا آریایی کهن باشد. در این طرح به‌این نکته یادآوری می‌شد که آدیتَیه Āditya‌ها در هندوستان، یعنی محفل گرداگردِ میترا-ورونه، که دارای همان ریشه‌های محفل اَهوره است، از نظر شمار هفت تا هستند[۲]. ردیف تازه به‌یقین از یسن هپته‌هاتی پدید نیامده؛ این ردیف به‌گمان من ردیفی است همپایه‌ی یسن هپته‌هایی که درست به‌همان کهنگی است.

اَمِشه سْپنته‌ها در مباحثات و بررسی‌های یزدان شناسی همواره همراه با پدیده‌های طبیعی دیده می‌شوند. این پدیده‌ها آتش (نخست وهومَنَه یا سپنته مینیو، و سپس اشه)، فلزها (خْشَثْرَه وَئیریَه)، زمین (آرمَیْتی)، آب‌ها (هئوروتات)، گیاهان (اَمِرتات) هستند. پیش از این گمان می‌کردند که این بستگی از پدیده‌های بعدی و از راه آمیختگی یزدان شناسی خداوندان مجرّد گاهانی با یک مجموعه قواعد و اصول عنصری، که آتش، آب، فلز، گیاه را دربر می‌گرفته، پدید آمده است[۳]؛ یا چنین می‌پنداشتند که زردشت این مجموعه‌ی عنصری را به‌صورت خداوندان مجرّد دگرگون کرده است[۴]. این موضوع، چنان‌که از بیان مسئله‌ی خداوندان گاهانی برمی‌آید و در بخش‌های پیشین از آن سخن

رفت، بسیار بی‌پایه است (ص. ۸۹ به‌بعد). خداوندان گاهانی هیچ جنبه‌ی مجرّد و آهنجیده ندارند، بلکه نیروهای جمعی اجتماعی هستند، که هر یک از آنها در پدیده‌های طبیعی جلوه می‌نماید و با تأثیر آنها همبستگی پیدا می‌کند. بستگی وُهومنه با آتش بسیار کهنه است و رساننده‌ی یک برداشت آریایی است از هستی مَنَهْ (سنج. ص. ۲۳۰). خشثره وئیریه، نیروی سوگند آتش است که با فلزّ سوگند، خداوندان تیره: آرمَیْتی، هئوروتات: امرتات، با زمین و سرچشمه‌های خوراکِ تیره برابر می‌شود. در یزدان شناسی، که وهومنه در مقام نخست جای گرفته بود، این خداوند فرشته‌ی نگاهبان چارپا است. ما در اینجا بی‌گمان نشانه‌یی از تفسیرهای گاهانی را باید ببینیم؛ سنج. ۲۸$_{۱}$: «برای آنکه من خشنود سازم خْرَتوی وهومَنَهْ و روان گاو را»؛ سخن‌های روان گاو ۲۹$_{۷}$ «چه کسی را تو با وهومنه داری، که هر دوی ما را (گاو نر و ماده) بتواند در میان مردم بپذیرد؟»

دئنا در یسن هپته‌هاتی همیشه به‌صورت جمع می‌آید مگر در ترکیب «دئنای مزدیسنی» (۳۵$_{۱}$). اینجا احتمال انجمن‌های آیینی بیشتری را باید داد. «ما می‌ستاییم روان‌های پیروان اشه را، روان‌های مردان و زنانی را نیز که زاییده خواهند شد، که بهترین دئناهای آنها پیروز شوند، پیروز خواهند شد یا پیروز شده‌اند» (۳۹$_{۲}$). ما در یک محفل تبلیغاتی هستیم که انجمن‌های مزدیسنی بسیاری را در جاهای مختلف و در میان تیره‌های گوناگون به‌حساب می‌آورد. یسن هَپته‌هاتی با یک نیایش تبلیغاتی پایان می‌یابد: «ما می‌ستاییم باز آمدن مردان دینی را که بسی دور می‌روند، به‌سوی آنان که در بیرون، در سرزمین‌ها اشه را جستجو می‌کنند» (۴۲$_{۶}$).

برای روان‌های درگذشتگان همیشه اصطلاح *اوروَن* urvan به‌کار می‌رود و در کنار آن اصطلاح گاهانی «وهومنه و *اوروَن*‌های پیروان اَشَه» (۴۲$_{۴}$). امّا در کنار آن اکنون فروشی انجمن میثره هم دیده می‌شود (۳۷$_{۳}$).

گروهی که زمین، زَم، و بسیاری از نیروهای خدایی وابسته‌ی به‌آن را تشکیل می‌دهد، مستقل‌اند (۳۸$_{۱-۵}$). نخست یک ردیف از «خدایان زن» یاد می‌شوند که نماینده‌ی خداوندان اجتماعی هستند؛ اینها (۳۸$_{۲}$): «اِیژاها، یئوشتی‌ها، فْرَشْتی‌ها، آرْمَیتی‌ها، اشیِ نیکو، که با آنان در پیوند است، اِیش نیکو، آزوتی نیکو، فْرَسَسْتی نیکو،

پارندی نیکو» هستند. چهار نامِ نخستین، اصطلاحاتی گوناگونند ـ گاهانی یا از خاستگاهی گاهانی ـ برای تیره‌ی پارسا به‌عنوان یک یگان جمعی. ایژا و آرمَیتی را پیش از این شناختیم. یئوشتی روشن نیست؛ شاید یک واژه‌ی هم‌معنای ایژا است[1]. فْرَشتی یا «رایزنی» رساننده‌ی تیره‌ی آرمَیتی است که با وُهومنه رایزنی می‌کند (ص. ۱۶۵ و بعد)؛ خود واژه در گاهان نیست و این نام را باید ساختمان تازه‌یی دانست. این چهار تا به‌صورت جمع می‌آیند، مانند دَئنا، که هم‌اکنون به‌آن اشاره شد، و نشان دهنده‌ی انجمن‌های زردشتی در جاهای گوناگون است. «خدایان زن» به‌صورت تکین (مفرد) می‌آیند؛ و در نتیجه به‌عنوان گونه‌یی خداوندان انجمن در برابر خداوندان محلی پنداشته می‌شوند. اشی در گاهان با آرمیتی پیوند نزدیک دارد (ص. ۱۱۶)، در انجمن میثره خدای مادینه‌ی باروری با سْرَوشه بسیار پیوسته است (ص. ۶۸). ایش یک مفهوم گاهانی بسیار ناروشنی است که درباره‌ی معنای آن من همین اندازه می‌توانم بگویم که روش بارتلمه درباره‌ی این مفهوم مرا خشنود نمی‌کند[2]: درباره‌ی آزوتی نک. ص. ۲۰۶ و پس از آن. فْرَسَسْتی «نام نیکو، خوشنامی» را زردشت از انجمن میثره گرفته است (ص. ۲۵۶)؛ پارَندی یک خدای مادین باروری است از انجمن میثره (ص. ۶۸). ردیف «خدایان زن» بازگوکننده‌ی یک جنبه‌ی درآمیخته و ترکیبی است. این ردیف نمونه‌ی بسیار خوبی به‌دست می‌دهد که با چه آسانی ایرانیان باستان، مانند آریاییان دیگر، خدایانی پدید می‌آوردند، بدون هیچ‌گونه واقعیّت و وجود خارجی. مفاهیم گروهی اجتماعی کهن که دارای صورت ذهنی بودند ـ از گونه‌ی آرمیتی ـ نمونه‌یی ساختند که به‌دلخواه می‌شد از روی آن نمونه‌برداری کرد. در این مرحله می‌توان به‌حق از گونه‌ی شخصیّت یافتن یک مفهوم ذهنی سخن گفت؛ امّا این شخصیّت یافتن، تنها رساننده‌ی رشد یک گونه اندیشه و بینشی است که روزگاری بستگی کامل با زندگی واقعی داشت. بیشتر این‌گونه خدایان، طبیعی است که ساخته‌ی یک لحظه‌ی محض هستند. هندوستان نمونه‌های فراوان همانندِ این به‌دست می‌دهد.

پس از ستایش این خدایان مادینه نوبت به‌ستایش آب‌ها می‌رسد که با روشنی و واقع بینی غیرعادی و توانگری افسانه‌یی توصیف می‌شوند. «آب‌ها را می‌ستاییم، آب‌های به‌آرامی به‌پیش رونده، با هم رونده، از زمین جوشنده، اهورایی، کارهای نیکو

انجام دهنده، که به‌آسانی از آنها می‌توان گذشت، آب‌های شناور، شستشوی خوب فراهم کننده، ارمغانی برای این جهان و جهان آینده. با نام‌هایی که زمانی اهورمزداه به‌شما داد، شما نیکان، هنگامی که، او آن نیکو آفریننده، شماها را آفرید، شما را می‌ستاییم... شما را به‌سوی خود می‌خوانیم، آب‌ها را، شما گاوان آبستن را، شما گاوان دارنده‌ی گوساله را، شما گاوان شیرده را که خوراک دریگو را می‌دهید، که همه چیز را آبیاری می‌کنند. شما بهترین و زیباترین را؛ به‌سوی خود [می‌خوانیم شما را]، همچون کسانی که کین‌خواهی می‌کنند و یاری می‌رسانند، هنگامی که پیشکش‌های از دور تقدیم شده‌ی به‌شما نیکان بی‌آزرم و ننگین شود[1]، شما مادران زنده!» (۵-۳۸۳).

زمین، مردم، آب‌ها - شاید در اینجا با قطعه‌یی از افسانه‌های تورانی، از کناره‌ی رودخانه‌ی رَها سر و کار داریم که در یزدان شناسی زردشتی دگرگون شده است. زمین نزد سکاها اَپی، یعنی آب نامیده می‌شد. در پشت این توصیف باشکوهِ آب‌ها به‌خوبی می‌شود خدای مادینه، اَرْدْوِیِ سورا اَناهیتا را تصوّر کرد.

در بخش آخر یسن هپته‌هاتی (۴۲) که شاید نخست یک سرود دینی مستقل بوده، خدایان بیگانه بسیار یاد می‌شوند. نخست همه‌ی سرود هپته‌هاتی به‌امشه سپنته‌ها پیشکش می‌شود. سپس سرچشمه‌های آب‌ها و راه‌های آب‌ها ستایش می‌شوند، همچنین شاخه‌ی راه‌ها و چهارراه‌ها، جاده‌ها (۴۲۱) - بدون تردید بدین‌گونه خدای مادین چیستا از انجمن میثره درنظر گرفته می‌شود (ص. ۸۴ و ۸۵). پس از آن نوبت به‌کوه‌ها می‌رسد که آب‌ها از آنجا سرازیر می‌شوند، دریاها که آب‌ها را به‌خود می‌گیرند، و تخمزارها. پس از این، نیایش‌ها متوجّه برترین هستی‌ها می‌شود: نگاهبان و آفریننده، مزداه و زردشت؛ زمین، آسمان و بادِ آفریده‌ی مزداه - سه‌گانگی باستان، آسمان - دایره‌ی هوا و زمین؛ نوک کوهستان هَرَیتی - کوهستان هرا، جایی که میثره پیش از برآمدن آفتاب - می‌آید (ص. ۵۴)؛ و سرانجام «زمین» - اینجا با نام باستانی *بومی* - «و همه چیز نیکو» (۳-۴۲۲). خداوندان محفل میثره به‌روشنی دیده می‌شوند؛ «بادِ آفریده‌ی مزدا» از آنِ مجموعه‌ی خدایانِ پرستشگاه او است؛ نک. ص. ۷۷.

پس از ستایش «وُهومنه و روان‌های پیروان اشه» خداوندان شگفتی پدیدار می‌شوند: *واسیِ* Vāsī یک موجود زنانه با صفتی که برای ما مفهوم نیست؛ خَرَه Chara

«اشه‌یی» که در میان دریاچه‌ی وئوروکشه جای دارد»؛ و سپس در آخر خودِ دریاچه وئوروکَشَه Vouru-Kaša (۴۲۴). بنا بر روایت تازه‌تر[1] واسی یک ماهی است و فرشته‌ی نگهبان همه‌ی ماهی‌ها است؛ از آنجا که خوراک مردم پیرامون دریاچه‌ی آرال تا اندازه‌ی بسیار ماهی است ـ به‌یاد داشته باشیم روایت هردوت را درباره‌ی ماساگِت‌ها ـ بودن چنین خداوندی بسیار طبیعی است. در واژه‌ی خَرَه پیداست که سنت زردشتی پسین واژه‌ی ایرانی معمول برای «خر» را باز یافته است، تا جایی که گزارش هم می‌دهد که او سه پا و شش چشم دارد[2]؛ امّا چگونه خری است که با دریاچه‌ی آرال سر و کار پیدا می‌کند، دست کم برای ما تصوّرش غیرممکن است. گویا این نام یکسر چیز دیگری معنا می‌دهد. خداوند اصلی در اینجا به‌هر حال دریاچه‌ی وئوروکشه است. بر روی هم باید گفت یسن هپته‌هاتی در اینجا آخرین بازمانده‌ی یک جهان خدایان *تورانی* را، که گرداگرد وُئوروکشه جمع شده‌اند، دربرگرفته است.

و بدین‌گونه سرانجام تارک و تاج این همکردگی و پیوند می‌آید: «هَئومَه Haomaی زرّین» بلند روییده را ستایش می‌کنیم؛ هئومه‌ی درخشان (؟)[3]، هئومه‌ی پشتیبان زندگان را می‌ستاییم؛ هئومه‌ی بازپس زننده‌ی مرگ را (ص. ۱۹۸)، ستایش می‌کنیم» (۴۲۵). پس می‌بینیم که روش همکردگی به‌اندازه‌یی گسترش پیدا کرده است که «ناپاکی این آشامیدنی مستی آور» (ص. ۲۰۰)، که موضوع نفرت شدید و درد بزرگ زردشت است در انجمن راه یافته و پاکی و تقدّس خود را بازیافته است. در متن نسبتاً کهنه‌ی یسن ۹، که همان هوم یشت است، هئومَه زردشت را دیدار می‌کند، در حالی که زردشت آتش را آماده می‌کند و گاهان را می‌سراید. زردشت می‌پرسد: «که هستی، تو، ای زیباترین مردی که تاکنون من در جهان استومند (مادّی) دیده‌ام، با زندگی جاودانی خویش، همچون خورشید» هئومه پاسخ می‌دهد: «منم، ای زردشت هئومه‌یی که از جهان اشه هستم، باز پس زننده‌ی مرگ؛ مرا به‌نزد خود آر، ای سپیتمه، بفشار مرا، تا مرا بیاشامند، بستا مرا، برای آفرین من، تا همچنین سَوشْیَنْتْ‌های دیگر مرا بستایند!» زردشت می‌گوید: «بزرگوار باد هئومه! کدام میرایی تو را نخست فشرد برای زندگان استومند؟ بهره‌ی او چه سرنوشتی بود، چه موهبتی نصیب او شد؟» هئومه برمی‌شمرد: نخستین کسی که هئومه را فشرد ویوَهْوَنت بود، و فرزند خود ییمه را به‌دست آورد. این هر دو بنیادگذار افسانه‌یی

آیین هئومه هستند. وهومه شمارش را دنبال می‌کند: آثْویَه Athwya که او را فشرد و فرزندش ثْرَئه‌تَئونَه را به‌دست آورد، همان که اژدها (اژی دهاک) را کشت؛ ثریتَه از خانواده‌ی سامَه او را فشرد و فرزند خود کِرِساسپه را به‌دست آورد، همان که مار شاخدار را کشت؛ پئوروشَسپَه آن را فشرد و فرزند خود زردشت را به‌دست آورد، که با وحی آمد و دئیوه‌ها را به‌زیرزمین راند. و زردشت در آفرین سرشار از احساس، شیفته‌ی هئومه می‌شود. اینجا یک ترتیب معنوی برقرار می‌شود که مستقیماً از ویوَه‌وَنت و پسرش ییمه تا به‌زردشت می‌رسد، و در یسن ۳۲٫۸ محکومیّت ییمه و آیین هئومه را زردشت اعلام داشت (ص. ۱۹۸). پس آیا همه‌ی پیکاری، که زردشت همه‌ی زندگی خود را بر سر آن گذاشته بود چندان که از تیره‌ی خود ناگزیر به‌گریختن شد، بیهوده و آب در غربال کردن بود؟

من گمان می‌کنم که این مسئله با یک اشاره‌ی ساده به‌گرایش‌های همکردگی در انجمن، پس از مرگ زردشت، حل شود. چنین نبوده است که انجمن درونی‌ترین خواست و آرزوی پیامبر را به‌فراموشی سپرده و به‌نویدها و مژده‌های او بی‌وفا شده، پس از مرگ پیامبر آیینی را پذیرفته باشد، که نمی‌شد آن را رد کرد. برای این نظر آیین هئومه در دین زردشتی بیش از اندازه ژرف نشسته است، این آیین هئومه با دین زردشتی به‌سختی با یکدیگر پیوسته شده است. در زمانی که یسن هپته‌هاتی سروده شده، مردم سرودهای گاهانی کهن را درمی‌یافتند و می‌دانستند که آن سرودها چه دربر دارند. کالبد پیامبر بی‌گمان جنبه‌ی افسانه‌یی پیدا کرده بود ولی او مانند گذشته همچنان به‌عنوان یک شخصیّت آموزنده وجود داشت. این نیندیشیدنی است، که مردم پروا کرده و آگاهانه به‌دگرگونی آیینی دست زده باشند، که به‌یقین می‌دانستند که آن دگرگونی‌ها با خواست پیامبر، که به‌روشن‌ترین سخنان بازگو شده است، ناسازگاری داشت. پس جز این چیزی نمی‌ماند که چنین بپنداریم که زردشت خود همچون *یک عضو ترکیبی که بنیاد کار تبلیغاتی او را می‌ساخت، هئومه را هم پذیرفته و آن را با بینش‌های دینی خود سازگار کرده است*. زیرا این نکته را باید درنظر داشت که آیین کهنِ هئومه در دین زردشتی تا ژرف‌ترین زمینه‌اش دگرگون شده است. کشتارِ گاو و جشن وحشیانه‌ی گاو، که بازدارنده‌ی اصلی زردشت از پذیرش آیین هئومه بود، جاودانه از میان رفته است. بنا بر

نوشته‌های اوستای نوین، هئومه‌یی که برای مراسم دینی آماده می‌شد، گذشته از آب و انار «گاو زنده» (گَوْ جیویا gav jīvyā یسن ۳۳، ۴۱/۳، ۷۱/۳ و جاهای دیگر) بود؛ ولی مقصود از این جز شیر چیز دیگر نیست. رازِ هئومه‌ی انجمن میثره و رازِ شیر انجمن گاهان (ص. ۲۰۸ و ۲۰۹) یک یگانگی عضوی به‌دست آورده‌اند. در عمل نزد پارسیان، هئومه همیشه شیره‌ی گیاه تخمیر نشده است، نه آشامیدنی مستی آور[۱]، و در نوشته‌های یسن‌های تازه هیچ اشاره‌یی به‌این نکته نیست که اصولاً هئومه‌ی تخمیر شده به‌کار می‌رفته. این سنتِ بازدارنده هم از میان رفته است. آشامیدن هَئومَه یک کار کاملاً دینی است، این کار رنگ یک عمل مقدّس دینی دارد، و عمل مقدّس هئومه را چیزی جز یک مادّه‌ی اصلی اندیشه‌ها با جشن‌های وحشیانه‌ی کهن انجمن میثره پیوند نمی‌دهد. همه‌ی آیین هئومه، چنان‌که در اوضاع و احوال کهن مرسوم یسن نوین به‌گونه‌ی بازتافته دیده می‌شود، سخت از یک تلاش آگاهانه نشان دارد و از آیین کهن نکاتی جدا می‌شود، که پیامبر آنها را برخورنده می‌دانسته، و نقش یک دست نوساز و آراینده را به‌جای می‌گذارد، به‌سخن کوتاه: نقشِ موثّرِ یک دین‌آور را به‌جای می‌گذارد که اگر گفته شود پیامبر خود اندیشه‌های بنیادین خود را طرح و تنظیم کرده و آیینی پی افکنده که نمایانگر آن است، چندان گستاخانه نیست. از اینجا این نکته هم روشن می‌شود که این عمل مقدّسِ هئومه همراه با بازخوانی یسن‌ها از روزگار باستان بالاترین اعمال زردشتیان بوده و هنوز هم هست.

بحران معنوی بزرگ زردشت سبب شد که آیین کهن هئومه تأثیر مگه را بر هم زند و کار و دستگاه او را نابود کند (ص. ۲۱۱). وقتی زردشت خود آیین هئومه را در میان انجمن خود راه داد، از این تأثیر برهم زننده نتوانست جلوگیری کند ـ بدین‌گونه مگه آخرین ضربه را خورد آن‌هم نه به‌یکباره، و نه با نشان دادن خواست و آگاهی بلکه با گذشت زمان و از راه نیروهای درونی بنیادین که با هر دو صورت دینی برخورد داشتند. میان دین میثره‌ی باستان و دین گاهانی تضادّی مانند تضاد میان دین آپولونی و دین دیونیسی برقرار بود و آن را فر. نیچه Fr. Nietzsche در یونان کشف کرد و ا. رُده E. Rohde در کار یادمانیِ خود «نفس»، بسیار خوب نشان داده است[۲]. همه‌ی نشانه‌ها رهنمونند به‌این نکته که دین میثره، دین آپولونی ایرانی است. این دین دارای یک

خاصیّت حقوقی خشک و ظاهربینانه است. دینی بود برای سربازان و سران تیره‌ها. اگر هم آیین سوگند (آزمایش آتش) آنها مانند همه‌ی سوگندها با ورزش‌های مخصوص ابتدایی خلسه‌یی همراه بود (سنج. ص. ۶۷)، ولی چندان با مستی مقدّس، با شوق و وجد ناخودآگاهانه سر و کار نداشت. میثره «بیدار است و نمی‌خوابد»: زندگی نفسانی خشک معمولی و بدون خلسه، هوا و فضای معنوی دین میثره است. این دین مدهوشی هئومه را دارا بود و این مدهوشی تنها یک مستی ناشی از الکل بود، و زردشت کاملاً حق دارد که این مستی را با مستی مقدّس مگه، که شاید از مستی شاهدانه، که ژرف‌تر تأثیر می‌کرد، یاری می‌جست، ناسازگار می‌دانست. آشامیدن هئومه بیشتر تأثیر مستی عادی داشت تا حالت خلسه. امّا دین گاهانی را از سوی دیگر می‌توان به‌خوبی دین دیونیسی ایران نامید. در این دین خداوند، مرد راه یافته را سرشار از خود می‌کند. اینجا وجد و سرود مقدّس، رؤیا، سفر روان به‌جهان ارواح و بازگشت او همراه با رازهای آسمان وجود دارد. اینجا خداوند همچون دوست با دوست سخن می‌گوید. و این به‌معنای شکوفایی روان است که به‌دلخواه دوام نخواهد یافت، و شگفتی نیست که دین واقع بین و روشن بینی چون دین میثره، سرانجام بر جای خود استوار ماند. زردشت خود در همه‌ی خلسه‌های خود مردی است کارآمد و با داوری هشیارانه و دارای حسّ واقع بینی ـ صفاتی که با وضع روانی خلسه‌گر به‌هیچ‌گونه سازگار نیست. او به‌عنوان یک دین‌آور دارای نگرشی باز و گشوده برای ارزش بنیادین معنوی دین میثره بود، و این ارزش بنیادین را بیش از همه در آیین هئومه جا داده بود.

برپایی انجمن زردشتی بستگی بسیاری به‌اندیشه‌ی مگه دارد، امّا معنویّت و روح این انجمن در بنیادْ همان روح دین میثره است. عامل خلسه بی‌گمان زمان درازی پس از زردشت به‌سختی رویش و شکوفایی داشت؛ پاره‌یی نام‌ها در انجمن بنیادین این نکته را فاش می‌کنند که خلسه به‌شیوه‌ی کهنِ خود در آن انجمن ورزیده می‌شد (ص. ۱۸۶ و بعد). این تقریباً روشن است که خلسه تا اندازه‌یی همیشه در انجمن دیده می‌شده است. ولی در خدمت پیشوایان دینی بود و وظایف خاصّ ضمنی را به‌عهده داشت، چیزی مانند روح دیونیسی که پناهگاه محدودی در هنر غیبگویی آپولونی یافته بود. یکی از افزوده‌هایی که در جاهای گوناگون در نیایش‌های بالا بلند نیروهای خدایی در یسن‌های

نوین دیده می‌شود روشنایی جالبی بر این مسئله می‌افکند. از جمله در یسن ۱۲ چنین می‌خوانیم: «من پیشکش می‌کنم آن را، من انجام می‌دهم آن را برای وهومَنَهْ، برای اَشه وهیشْتَه، برای خشَتْرَه وئیریه، برای سپنته آرمیتی، برای هئوروتات و امرتات، برای آفریننده‌ی گاو، برای روان گاو، برای آتش اهورمزداه، کوشاترین اثربخشِ اَمشه سپنته»؛ در یک دستنویس در اینجا عبارتی افزوده است: «*برای سخن خدایی که به‌پیوست آن وحی شده* (*هَذَ. مانثرَ* haδa.maθra) *و از دانایان پرسیده می‌شود، و در آن بالا در آن تختگاه فراگرفته می‌شود*[1]؛ برای سخن خدا (مانثرَ)، برای آن اثربخش، رَتوی اشه».

«سخن خدایی همراه آن» همان چیزی است که ما در اصطلاح خودمان به‌آن سخنان پیوستی یا الحاقی می‌نامیم، که خداوند از راه پیشوایان دین و مردان دین اعلام می‌کند: قوانین و دستورهایی برای موارد بخصوصی، پیشگویی‌ها؛ این سخن از راه مردان دینی در حالت خلسه‌یی فراگرفته می‌شود، و در این هنگام وی بر روی نشیمنگاه بلندی نشسته است، چیزی مانند جادوگر نُردی (ژرمنی شمالی، بر روی *سِیذْهیالْرْ* (ص. ۱۸۱). این نکته را که توانایی خلسه کار یک مرد دینی واقعی است و کاربرد بسیار آن را که به‌هنگام شب باید انجام می‌گرفت، همچون یک خدمت دینی می‌نگریستند؛ پیش از این در روایت وندیداد ۱۸۵،۶، که اصطلاح بسیار روشن و اصلی خلسه می‌آید، دیدیم (ص. ۱۹۴ و بعد). اکنون این نکته کاملاً مشخّص است که صورت دیگری از سرود دینی نیایشی نامبرده، که وندیداد ساده خوانده می‌شود، به‌جای سخنان یاد شده چنین می‌آید: «برای قانون و قانونی که به‌پیوست آن وحی شده است (*داتایی هَذَ داتایی*)، قانون دشمن دَئِوه، زردشتی، از آنِ اشه، رَتوی اشه.» تمام بیزاری دینِ قانون از وحی‌ها و الهام‌های خلسه‌یی در همین نسخه‌بدلِ کوچک آشکار می‌شود. و نیز همه‌ی دستنویس‌های یسن‌ها با یک استثناء، آن افزوده‌ی یسن ۱۲ و جاهای دیگر را کنار گذاشته‌اند. این افزوده در متن چاپ ما هم وجود ندارد.

با اینهمه، باز از زمان پیش از برافتادن پادشاهان ساسانی توصیفی از یک حالت خلسه‌یی و وابسته‌های کهن آن در دست داریم: سفر آسمان و دوزخ ارداویراف. همه‌ی دستوران گرد هم می‌آیند در خانه‌ی موبدانْ موبد، اتور فرنباگ. هفت تن از پارساترینشان را برمی‌گزینند و از میان این هفت تن سه تن؛ یکی از اینان ارداویراف است ـ من صورت

سنتی این نام را که در واقع صورت غلط خوانده‌ی *ویراز* Virāz است نگه می‌دارم. سه بار آزمایش آتش انجام می‌گیرد (وَرْ var)، تا بدانند که چه کسی باید به‌این سفر دست زند، و در هر سه بار آزمایش، ارداویراف را برمی‌گزینند. دستوران در جایگاه انجام قربانی میدانی را برمی‌گزینند، ۳۰گام پیرامون آن، در یک جای خوب. ارداویراف سر و تن خود را می‌شوید، جامه‌ی نو بر تن می‌کند و با موادّ عطرآگین خود را خوشبوی می‌کند. بر روی جایگاهی که برای این کار گزیده شده است، جامه‌ی نوینی گسترده می‌شود و او بر روی آن می‌نشیند، قربانی را انجام می‌دهد، به «کارهای روان» (*رُوانیکان*)[1] می‌اندیشد، می‌خورد و می‌آشامد. سپس دستوران سه جام زرّین با باده و شاهدانه‌ی ویشتاسپی (:فشرده‌ی شاهدانه) پر می‌کنند؛ نخستین جام را، در حالی که اندیشه‌های نیک را به‌یاد می‌آورند، به‌او می‌دهند و جام دوّم را در حالی که به‌یاد گفتار نیک‌اند به‌او می‌دهند و جام سوّم را می‌دهند در حالی که به‌یاد کردار نیکو هستند ـ این سه مفهوم امروز دیگر پایه‌های گوناگون بهشت را نشان می‌دهند. وی باده و فشرده‌ی شاهدانه را می‌نوشد و هنوز وقت دارد که آگاهانه سپاسگزاری کند، و سپس بر روی آن جامه به‌خواب می‌رود. هفت روز و هفت شب می‌خوابد و در درازای این زمان روان او آسمان و دوزخ را (ارداویرافنامه بخش ۲) دیدار می‌کند. پس از پایان سفر سروش او را به سوی جامه بر روی نشیمنگاه برمی‌گرداند (۵۱۲۷).

امّا با این کار هیچیک از خطوط اصلی دین زردشتی نمایانده نشده است. در وندیداد، که یکی از مدارک نسبتاً تازه‌تر این دین است (نک. بخش ۷)، می‌بینیم مسئله‌ی مَگَه یکسره به‌جهان اهریمنی برگشته است. تنها خود جایگاه مگه به‌عنوان جایگاه راندن اهریمنان به‌جای مانده است (ص. ۱۵۲ و صفحات بعد، ص. ۱۸۵)؛ بر رؤیا، شاهدانه و خواندن‌های خلسه‌وار داغ دَئِوی زده شده است (نک. ص. ۱۸۷). سنت‌گری و پارسایی قانونی برای همیشه بر مگه‌ی زردشت چیره شد.

خاستگاه شعری یشت‌ها اصولاً از محفل زردشت نبود، و بسیاری از یشت‌ها را آزادانه در اصل دین زردشتی که درباره‌ی متن‌های آیینی است، گنجانده‌اند (ص. ۵۳). با وجود این چند تا از کهن‌ترین یشت‌ها، هر چند که مواد بسیاری دربر دارند، که به‌دین زردشت از خارج وارد شده، چنان از نظر سطح و روح و درون مایه زردشتی اصیل است،

که بخش بزرگ آن باید از سوی زردشتیان ساخته شده باشد، و از جمله‌ی اسناد زردشتی اصلی به‌شمار آیند[1]. اینها یشت فرَوشی، یشت ۱۳، و یشت اَرْدْویِ سورا اَناهیتا، یا یشت پنجم‌اند.

یشت فرَوشی سرودی است درباره‌ی تشریفات روان یا درست‌تر سرودی است برای «همه‌ی پاکان». این یشت بر روی هم ستایش و آفرین فْرَوَشی‌ها را دربر دارد، روان نیاکان، نیروی آنان و شکوه آنان، و در یک فهرست بلند نام‌ها در میان ستایش و نیایش‌ها، فروشی‌های همه‌ی مردان و زنانی یاد می‌شوند که کارهای شایان یادآوری انجام داده‌اند و اهمیّت به‌سزایی برای زندگی انجمن، چه در دوره‌ی زردشتی آن و چه در روزگار افسانه‌یی پهلوانی پیشین دارا بودند.

از اَرْدْویِ سوورا اَناهیتای تورانی، خدای مادین رود سیحون ـ رها ـ پیش از این سخن رفت (ص. ۲۷۴ و بعد). در یشت مربوط به‌این خدا به‌خوبی می‌بینیم که چگونه آیین این خدا در انجمن زردشت پذیرفته می‌شود. «برای شما قربانی کرد آفریننده، اهورمزداه، در اَئیریَنَم وَیجَه، در دائی‌تیای نیکو... او از آن خدا خواهش کرد: <به‌من بده به‌نشان موهبت، این را ای اَرْدْویِ سوورا اَناهیتای نیکو، زورمندترین پهلوان: که من همواره پسر پَئوروشَسْپَه، پیروَ‌اشه، زردشت را پیش ببرم تا از روی دَئِنا اندیشه کند، برابر دَئِنا سخن گوید و برابر دَئِنا رفتار کند!> این را اَرْدْویِ سوورا اَناهیتا به‌عنوان موهبت به‌او داد» (۵۱۷-۱۹). اَئیریَنَم ویِجَهْ میهن انجمن گاهانی است، و دائی‌تیا رودخانه‌یی که در آنجا است؛ پس از این در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. پس از این نوبت به‌پهلوانانی می‌رسد که برای اَرْدْوی سوورا اَناهیتا قربانی کرده و یاری او را به‌دست آورده بودند. اینکه اهورمزداه خود برای یک خدا قربانی و برای بخشش و یاری نیایش می‌کند تنها یک جای دیگر دیده می‌شود، آنجا که سخن از خدای وَیو است (یشت ۱۵۲-۴). این پنداشت شگفت را از نظر تاریخی می‌توان تنها انگیزه‌یی برای پذیرش خداوند اصلی یک محیط دیگر در انجمن زردشتی توجیه کرد.

در بخش پیش گفتیم که جنگجویان و پهلوانان (نیمه خدایان) در فْرَوَشی یشت تقریباً بدون استثناء گرداگرد رَها، وئوروکَشَه، سیحون و دریاچه‌ی آرال دور می‌زنند. والاترین آنها که در اینجا تنها از نامشان یاد می‌شود، به‌صورت مشخّص و وجود خارجی

در اَناهیتا یشت دیده می‌شوند و بدین‌گونه این یشت اَناهیتا گونه‌یی تفسیر و گزارش ویژه‌ی افسانه‌یی ـ تاریخی برای یشت فروشی به‌شمار می‌آید. هر دوی این یشت‌ها در زمینه‌ی تاریخ و افسانه در نَوَسانند و به‌یکدیگر باید بسیار نزدیک باشند. *در این نکته نباید تردید داشت که این زمینه‌ی تاریخی، انجمن بنیادین زردشتی در تیره‌ی فِریانه است.* پس از اینکه تیره به‌دین زردشتی درآمد، گذشته‌ی خود را از دست نداد، و زردشت که تمام کوشش خود را نخست بر این کار گماشته بود که عناصر گوناگون دینی را با هم درآمیزد، کمتر مرد آن بود که خواستار رها کردن آن گذشته باشد. *این هر دو یشت از یک سو روایات کهن و افسانه‌های تیره‌ی فریانه و از سوی دیگر روایت‌ها و افسانه‌هایی را که این تیره از دین میثره گرفته بود برای ما بر جای گذاشته‌اند و سرانجام کهن‌ترین خاطرات و سنت‌های خانوادگی انجمن زردشتی که از آن پدید آمده بود همه را یکجا با هم ترتیب داده به‌دست ما می‌دهند.*

از پهلوانانی که پیرامون رها، وُرُوکَشه و آیین اَناهیتا می‌گردند پیش از این سخن گفتیم (ص. ۲۷۱ و بعد) پیدا است که در اینجا غیرممکن است بیش از این درباره‌ی چگونگی پیدایش پیچیده‌ی داستان‌های پهلوانان ایرانی در درازای زمان سخن گفت[۱]؛ تنها سخنی چند باید درباره‌ی ردیف کوی، یشت ۱۳۸-۱۳۰،۱۳، گفته شود. این بخش آغاز می‌شود با انسان نخستین، یعنی ییمه. از آنجا که پدر او و خود بنیادگذار آیین هئومه هستند، پس باید که او از محیط میثره باشد (ص. ۸۷). امّا پیکره‌ی او میراثی بود از روزگار آریاییان نخستین و می‌تواند باورهای اصلی تورانی دربر داشته باشد. بنا بر آن این ثْرَئیتونه فرزند آثْویَه است که با اژدهای «اَژی دَهاکَه» از سرزمین بَبَرْ* می‌جنگد و او را می‌کشد (۳۳به‌بعد۲۹به‌بعد۵). بَبَر جانور مقدّس اَرْدْوی سوورا اَناهیتا است و از این رو این جانور را باید در بخش آبیاری شده‌ی رها جستجو کرد[۲]. ثْرَئیتونه خود از وَرِنَه varĕna است یعنی از سرزمینی «با چهار گوش (گوشه)»؛ موقعیّت آن هرگز به‌روشنی داده نمی‌شود، ولی باید در همسایگی سرزمین بَبَر قرار گرفته باشد. سپس چند پیکره‌ی دیگر یاد می‌شوند که از آنان اَغْرَه ایرَثَه از خانواده‌ی نَرو نقشی در جنگ‌های میان فْرَهْرَسْیَن و

*- بَبَرْ: جانوری صحرایی شبیه گربه و بی‌دم، از پوست آن پوستین سازند. فرهنگ ناظم الاطباء.

هَئوسْرَوهْ به‌عهده دارد. ولی همه‌ی این پهلوانان، زمان نخستین تنها درآمدی هستند و زمینه‌ی اصلی برای ردیف کوی، که مهم‌ترین جزء اصلی این بخش را به‌دست می‌دهند. این ردیف هشت نام را دربر دارد: کَوی کَواتـه، اَیْپی ـ وُهـو، اوسَـه ذَنْ (جـاهای دیگـر اوسَنْ)، اَرشَنْ، پیسینَهْ، بْیَرْشَنْ، سْیاوَرشَنْ و هَئوسْرَوَهْ. بی‌گمان در اینجا موضوع مربوط به‌یک سلسله پادشاهان واقعی و تاریخی است[1]. اینکه این مردان همچون فرمانروایان پیشین تیره‌ی فریانه نام برده می‌شوند، به‌نظر من از هرگونه تردیدی بیرون است. پیوند نزدیک هئوسرَوَه با وئوروکشه و آیین اَناهیتا چندی پیش روشن شد. ردیف نیاکان این سلسله کوی به‌منوش چیثره، فرزند ائیریاوَه می‌رسد. *اَئیرْیاوَ* بدون تردید با *اَئیرْیَ*، آریایی بستگی دارد؛ منوش چیثره ـ معنای این نام در واقع «تخمه‌ی منوش» یعنی از نژاد منوش است[2] ـ باید یک پادشاه خاصّ *آریایی* وگونه‌یی انسان نخستین باشد، واژه‌ی «آریایی» به‌معنای محدودتر و کهنه‌تر معنایی در برابر تورانی و سَئیرمی به‌خود گرفته است. اکنون هرگاه سلسله‌یی که بر تیره‌ی فریانه فرمانروایی کرده است، به‌خاستگاه «آریایی» استناد کند، این را به‌دو گونه می‌توان توجیه کرد، یا اینکه این سلسله مردم فاتحی بوده‌اند که از واحه‌ی مرو و حوضه‌ی آمودریا (جیحون) به‌سوی شمال پیش رفته بوده‌اند، یا اینکه این سلسله بومی همانجا بوده که دین میثره را پذیرفته، و در نتیجه ردیف نیاکان آن سلسله به‌آریاییان میثره‌پرست در سرزمین نـامبرده مـی‌رسیده است. بـه‌هر صـورت نـزد مـن باورکردنی می‌آید که رواج دین میثره را در تیره‌ی فریانه بـه‌ایـن سـلسله بـاید مـنسوب دانست.

هئوسْرَوَه نام بزرگی است از سلسله‌ی کوی‌ها؛ در متن این یشت به‌تفصیل آفرین او سروده می‌شود (۱۳۵-۱۳۳، ۱۳)، و در همه جا در یشت‌ها پیروزی او بر فْرَهْرسْیَنْ ستایش می‌شود. فرزند او آخرُرَه، به‌عکس (۱۳۷، ۱۳) عنوان کوی ندارد. کریستن سن به‌درستی این نتیجه را گرفته است که این سلسله پس از هـئوسْرَوَه دیگـر فـرمانروایـی نـمی‌کرده است[3]. از آنجا که ویشتاسپه در جای دیگر و بـه‌مناسبت دیگـر یـاد مـی‌شود، و هـیچ پیوندی میان او و این سلسله‌ی کوی که پیش از او بوده در میان نیست، کریستن سن به‌این نتیجه می‌رسد که زمانی میانین وجود داشته که سلسله‌یی در آن زمان فرمانروایی نداشته. هر چه هست این نکته قطعی است که خانواده‌ی نَوتَرَه، که ویشتاسپَه از آن برخاسته بود،

یک سلسله‌ی نوین کوی را بنیاد گذاشته که از سلسله‌ی پیشین جدا می‌شده است.

خانواده‌ی نَوتَرَه روزگاری هسته‌ی ایستادگی بوده است در برابر رواج آیین اشی دین میثره در میان تیره‌ی فریانه، ظاهراً برای اینکه این خانواده به‌اَرْدْوِیسوورا اَناهیتا، خداوند تورانی سرسختانه دلبسته بودند (نک. ص. ۲۷۳ و بعد). این رساننده‌ی این معنا است که این خانواده خاستگاه بومی تورانی داشته است. برای پیروان خدای اَرْدْوِي سوورا اَناهیتا باید درست آیین اشی بزرگترین راه انداز در دین میثره بوده باشد و از این رو باید در عبارت افزوده‌ی پیشین بازتابی از جنگ‌هایی را ببینیم که پیش از برجستگی دین میثره برای دینِ تیره روی داده بوده است. انجمن هنوز در زمان فروشی یشت، خاطره‌ی مردی را، که آیین اشی را در تیره رواج داد، به‌یاد داشت و از این رو باید او را پیام رسان راستین میثره از همین تیره دانست.

۱۳٫۱۰۶ ما می‌ستاییم فروَشیِ کَرْشْنَه را، فروَشی فرزند زْبَوروَنت، پیرو اشی، را،
فروشی زورمند را، که هستی تمام آن با سخن خدا یکی بود،
فروشی دارنده‌ی گرز دلیر، اهورایی،
۱۰۷ - که در خانه‌ی او اشی خوب،
زیبا، شکوه‌مند، درآمد
به‌پیکر یک دوشیزه‌ی زیبا،
بالا بلند، راست روییده
از تخمه‌ی آسمانی، از زایش والا؛
آنکس که شکست ناپذیر است در زد و خورد،
با هر دو بازویش
به‌سخت‌ترین صورت برای فضای آزاد گرداگرد خود جنگید،
آنکس که در پیکار شکست ناپذیر است،
با هر دو بازویش
به‌دلیرترین صورت به‌دشمنان تاخت.

کَرْشْنه کسی است که «سراسر وجودش با سخن خدایی یکی است، (تنو. *مانثره*)؛ این صفتی است برای سروشه خدای انجمن میثره، که به‌میثره هم نسبت داده می‌شود (یشت ۱۰٫۲۵). او دَرْشیِ.دْرو darši.dru هم هست، او گرز زورمند، تاج سروشه را هم دربر دارد (ص. ۶۷)؛ و نیز صفت‌های همیشگی سروشه، «زورمند» و «اَهورایی» هم

هست. با یک سخن، او یک چنان پهلوان برجسته‌ی دین میثره است، که خود می‌تواند همچون سروشه شخصیّت و واقعیّت بیابد. همان‌گونه که شایسته‌ی یک میثره‌پرست است، او نیز مردی سپاهی و جنگجو بود. دودمان او گویا در روزگار زردشت هنوز پایه‌ی مهمّی در تیره داشته؛ فْرَوَشی یشت سه عضو دیگر هم برمی‌شمارد (۱۳۱۰۸).

ویشتاسپه همه‌ی پهلوانان دیگر را در گروه پهلوانان فروشی یشت در زیر پرتو خود می‌گیرد. هنگام توصیف او سخنان آهنگ قوی و رسمی دارند. چکیده‌ی کوشش‌های تاریخی او یک سرود جوشان می‌شود که از فراز زمان‌ها بی‌میانجی با ما سخن می‌گوید:

۱۳۹۹ می‌ستاییم فروشیِ کوی ویشتاسپه‌ی گرونده‌ی اَشَه را،
فروشی زورمند، که همه‌ی هستی او با سخن خدا یکی بود،
فروشی دارنده‌ی گرزِ زورمندِ اهورایی را،
آنکه از پهلو و رو به رو در جستجوی فضای آزاد برای اشه می‌بود،
آنکه از پهلو و رو به رو فضای آزاد برای اَشَه یافت،
آنکه همچون بازو و نگاهدارنده‌ی
دَئِنا کشف شد،
آن اهورایی، زردشتی؛
۱۳۱۰۰ آنکه، هنگامی که او بسته و دربند بود،
او را از بندها رها کرد،
او را چنان جای داد که در میان نشست،
فرمانبرِ قانونِ او در بلندی، تزلزل ناپذیر، گرونده‌ی اَشه،
سیر از گاوان و چراگاه‌ها،
خوش از گاوان و چراگاه‌ها.

ویشتاسْپَه هم به‌عنوان سروشه‌ی شخصیّت یافته توصیف می‌شود. در وجود او انجمن میثره، سروشه و انجمن زردشت، یعنی دَئِنا همه با هم برخورد می‌کنند؛ از همان دَم یکی می‌شوند.

کارهای پهلوانی ویشتاسْپَه در اَناهیتا یشت ۱۰۸به‌بعد۵ یاد می‌شوند. وی برای اَرْدْویِ سوورا اَناهیتا در کنار رود فْرَزْوانو ـ که نمی‌دانیم کجا است ـ قربانی کرد و درخواست

پیروزی بر تَنْثْره یا وَنت، که دَئِنای او بد است، درخواست پیروزی بر نیایش کننده‌ی دَئیوه‌ها، پِیشَنَه Pěšana، و پیرو دروگ، اَرجَت اَسپه، کرد. وَنْدَرْ مَیْنیش Vandarěmainiš، که یکی از خویشاوندان اَرجَت اَسْپَه است، در وُئوروکَشَه برای همین خدای مادینه قربانی کرد با درخواست پیروزی (۱۱۶وبعد۵). گویا پیکار در زمان زَئیری-وَری دنبال شده بوده است. وی فرزند ویشتاسپه است و خواستار پیروزی بر هومَه‌یَکَه دَئیوه پرست، که اژدهایی است با پنجه‌های وحشتناک، و همچنین خواستار پیروزی بر اَرجَت اَسْپَه پیرو دروگ است (۱۱۳،۵). بدون تردید موضوع در اینجا، مانند گزارش‌هایی که پیش از این یاد شد، بر سر جنگ‌هایی است با تیره‌های تورانی که دین دیگری دارند. این نکته که در متن یشت‌های دیگر، اَرجت اسپه یکی از مردم هْیَونَه می‌شود، بدون تردید یک جنبه و مرحله‌ی بعدی است؛ مردم هْیَونه از روی مدارک و اسناد، به‌یک زمان دیگری از تاریخ آسیای مرکزی مربوط می‌شوند[۱]. روایت زئیری‌وری افسانه‌یی است. وی در کنار، دای‌تیا، رودخانه‌یی که در سرزمین تیره‌ی زردشت است قربانی می‌کند، همچنان‌که ویشتاسپه در یشت‌های دیگر می‌کند، این روایت هم بی‌گمان از افزوده‌های بعدی است.

نسب‌نامه‌ی فرزندان ویشتاسپه در یشت ۱۳،۱۰۱/۲ می‌آید. چنین برمی‌آید که این خانواده ۳۱ عضو داشته است که با نام زئیری‌وری ـ که پس از اینها به‌گونه‌ی زَرِیر درآمده است ـ آغاز می‌شود. در یشت ۱۳،۱۳۹، همسر ویشتاسپه هوتاوسه Hutaosa را می‌بینیم با پنج دختر. در میان نوتری‌ها ویسْتَرو Vistaru (۷۶به‌بعد۵) برای اَرْدْوي سورا اَناهیتا قربانی کرده بود با این نیاز که به‌او راه بدهد که از رودخانه‌ی وِیتَهْوَتی بگذرد، و از این رهگذر چندین دَئیوه پرست را، به‌شمار موهای سرش بکشد. خدای مادینه سپس همان معجزه‌یی را انجام می‌دهد که یهوه برای فرزندان اسرائیل در دریای سرخ کرد.

روایت یُوُئیشته yōišta از تیره‌ی فریانه (۱۳،۱۲۰ و ۸۱به‌بعد۵) ما را به‌میان جنگ‌های دینی می‌برد. وی برای اردوی سوورا اَناهیتا در کنار رودخانه‌ی رها (جای آن روشن نیست) قربانی می‌کند و خواستار است که: «این موهبت را به‌من بده تا بر آن فرومایه‌ی تاریکی، اَختیَه، پیروز شوم، و بر پرسش‌های او پاسخ دهم، نود و نه پرسشی که دشوار و دشمنانه طرح شده‌اند، پرسش‌هایی که آن فرومایه‌ی تاریکی، اَختیَه، از من خواهد کرد» (۸۲،۵). پیدا است که خدای مادین او را در این گفتگوی دینی پیروز می‌کند. چنین

می‌نماید که اختیه از خویشاوندان نزدیک باشد زیرا در یشت ۱۳$_{۱۲۰}$ می‌آید که نیایش فروَشیِ یُوُئشتَه به‌ویژه تأثیر به‌سزا دارد در از میان بردن دشمنی اعضای خانواده.

از مردان خْشْتَوي پیش از این (ص. ۲۷۲) سخن گفتیم. جالب است که اینان سوشینت نامیده می‌شوند. این مفهوم در جاهای دیگر فْرَوشی یشت معنای جهان پسین دارد و بس. پس باید مردان خْشتَوی به‌یک زمان بسیار پیشینی از تاریخ انجمن مربوط شوند، شاید در زمان خود انجمن بنیادین، هنگامی که مفهوم سوشینت همچنان برجستگی داشت که زردشت خود به‌آن داده بود (ص. ۲۵۹).

خانواده‌ی هْوُگوَه در یشت ۱۳$_{۱۰۳/۴}$ یاد می‌شود، یعنی جایی که فرزندانِ فْرَشَه اُشتره، فرزندانِ جاماسپه و اَوارَه اُشْتْری، نامی که در جای دیگر دیده نمی‌شود، برشمرده می‌شوند. نیایش فروشیِ این مردان تأثیر به‌سزا دارد، زیرا در برابر خواب بد (خْوَفْنَه)، دیدهای زشت (دَئِبسَه)، دیدبان‌ها و پیشگویان بد (اَئِفْرَه[1]) و جادوگران زشت (پئیریکا[2]) می‌توان ایستادگی کرد. گویا اینجا اشاره‌یی است به‌نفرت به‌بی‌دینانی که از میان آنان مردان هوُگوه به‌دست زردشت به‌دین او درآمدند، و از این راه پاره‌یی از آیین‌های مهم، رسوم و مفاهیم دینی که در دین کهن تیره‌ی فریانه وجود داشت، فاش می‌شود. سپیتمه‌ها در یشت ۱۳$_{۹۸}$ یاد می‌شوند؛ یکی از فرزندان مئیدیوی ـ ماهَه در یشت ۱۳$_{۱۰۶}$. مَیْدیوی ماهه نخستین کسی بود که سخن زردشت (*مانثره*) و آموزه‌های او را شنید (۱۳$_{۹۵}$).

انجمن، تبلیغات شکوفایی می‌کند و همه جا پیروان و طرفدارانی به‌دست می‌آورد. فروَشی‌های مردان و زنان گرونده‌ی اشه را در کشورهای آریایی، تورانی، سئیرمی، سائینی و داهی می‌ستاید (۱۳$_{۱۴۳/۴}$) در این یشت در بند ۱۲۵ تا ۱۲۷ فْرَوَشی‌های مردان گرونده‌ی اشه به‌شمار سرزمین‌هایی که به‌نام خوانده می‌شوند ستایش می‌شوند: در سرزمین موژه، سرزمین رَئوژدْیَه، سرزمین تَنیَه، سرزمین اَهوي، اَیَخْشیرَه. ما گرفتار نام و نشانی این واژه‌ها هستیم که گویا راز آنها جاودانه بر ما پنهان خواهد ماند. در میان این سرزمین‌ها به‌نام خانواده‌ی سَئِنه و شاخه‌ها و نواده‌های بسیار آن برمی‌خوریم. پدر تیره سَئِنه «شاهین»، یک مرد گرونده‌ی اشه، و نخستین کسی بود که با یکصد دین آموز در این گیتی پدیدار شد (۱۳$_{۹۷}$). شاید وی در آن روزگار بنیادگذار دستگاه دینی میثره در تیره‌ی

فریانه بوده؛ این اصطلاح دینی مربوط به‌انجمن میثره است. (ص. ۵۷ به‌بعد).

ولی همه‌ی تیره هنوز تغییر دین نداده است؛ هنوز عناصر غیرزردشتی در زیر خاکستر می‌درخشد؛ اینجا رزمنده‌ی در راه دین، مَنْثرَه واکَه، را می‌بینیم (که سخن خدا را فرا می‌گوید) ($۱۳_{۱۰۵}$): «ما فروَشی منثره واکه، فرزند سایموژی فرَوشی رهبر آموزشگاه پیروان اشه، فرَوَشی رهبر هَمیذ hamiδ[۱] را می‌ستاییم که بسیاری از مردم بی‌اندازه بد را کشت، مردمی که سرودها را با گریه می‌خوانند، اشه را گمراه می‌کنند، هیچ اشه ندارند، هیچ اَهو و رتویی ندارند (یعنی به‌دین زردشت درنمی‌آیند) ناهنجارانی که [نیروی] فروشی را شکسته‌اند - تا در برابر دشمنی میان گروندگان اشه پابرجایی کنند». ما با یک جامعه‌ی آیینی غیرزردشتی آشنا می‌شویم که دارای تمرین‌های خلسه همراه با فریاد و آواز است؛ از این رو این بی‌ایمان‌ها اشه را به‌گمراهی می‌افکنند و فروَشی‌ها را از تأثیر برکت آفرینشان باز می‌دارند. منثره واکه مرد دینی زردشتی است. اگر این عنوان عنوانِ انجمن میثره باشد، نشان دهنده‌ی این نکته است که سازمان دینی میثره در همین مرحله‌ی پیشین خود دین زردشتی را پذیرفته است. ردّ پاهای مشخّصی از آن، در صورت و معنای سازمان دینی زردشتی از روزگاران گذشته همچنان به‌جای مانده است. نیایش فروشی منثره واکه، به‌ویژه به‌کار کاهش دادن کشمکش‌های آیینی، اگر درست باشد، به‌میان انجمن می‌آید.

هیچ یک از نَوتری‌ها پس از ویشتاسپه عنوان کوی ندارد. کریستن سن گمان می‌کند که از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نیروی جهانی پس از ویشتاسپه برافتاده و برچیده شده است[۲]. من گمان می‌کنم که روشنگری در این باره به‌گونه‌ی دیگری است. در یشت $۱۳_{۲۱}$ با تقسیم بندی جامعه آشنا می‌شویم؛ این همگی همان تقسیم بندی میثره است: خانه (نمانَه)، دودمان (وِیس)، تیره (زَنتو)، کشور یا مرز و بوم (دَهیو) نک. ص. ۵۷. امّا اینجا یک عضو پنجم ویژه‌ی زردشتی هم می‌آید: زَرَثوشْترُتَمِه Zarathuštrōtĕma. «آنکه از همه بیشتر به‌زردشت مانند است». در دین زردشتی غربی که «زردشت» را به‌سادگی می‌توانستند به‌همین معنا به‌کار برند، با این عنوان نیروی معنوی محلّی را که برتر از دهیو و سالار آن است نشان می‌دادند (ص. ۵). این یک بازتابی است از کاربرد اصلی و نخستین. گویا زرثوشترُتمه، نخست عنوان رئیس انجمن زردشتی بود، که سالار تیره

زردشتی و همانند عنوان کهن کوی بوده است. این نکته که این عنوان کَوی در انجمن زردشتی دارای اعتباری نبود، جای شگفتی نیست، زیرا که در سخنان زردشت داغ بطلان بر آن زده شده بود. پس علّت اینکه هیچ‌کس پس از ویشتاسپه عنوان کوی را دارا نیست، با توجّه به‌همه‌ی آنچه که گفته شد، این است که سران تیره به‌جای کَوی، عنوان «آنکه بیش از همه به‌زردشت مانند است» را به‌کار می‌بردند.

اکنون ادغام مجموعه‌ی خدایان دین میثره یک واقعیّت انجام یافته است. این ادغام در درجه‌ی نخست از راهِ پذیرفتن آیین فْرَوَشی انجام گرفته است. این آیین چنان‌که پیدا است یکسره در دین میثره که زردشت به‌آن برخورد کرده بود برقرار بوده است؛ دین میثره در تیره‌ی فریانه به‌اندازه‌ی بسیار و تا درونی‌ترین هسته‌اش یک آیین نیاکانی بود. فروشی‌ها نیروهای فرمانروا بر همه چیزند، نگه‌دارنده‌ی آسمان و زمین، پشتوانه‌ی نظم طبیعت و زندگی اجتماعی، پیروزمندان نبردها، پشتیبان مردم از آن دمی که در زهدان مادر ساخته می‌شوند و بزرگان تاریخ. فروشی‌های خدایان هم نیایش می‌شوند؛ خدایان هم خود از نظر درونی‌ترین هستیِ خود فروشی‌هایی هستند. بندهای اوستا درباره‌ی فروشی‌ها در نوع خود از زیباترین و والاترین ادبیات دینی جهان به‌شمار می‌روند. هر گاه کسی بخواهد بداند که آیین پرستش نیاکان به‌راستی از نظر دینی، هنگامی که به‌پرداخته‌ترین شکل خود رسیده است، چه معنا دارد، باید فروشی یشت را بخواند.

درباره‌ی فروَشی‌ها پیش از این به‌مناسبتْ چیزهایی گفته شد (ص. ۶۴). جشن بزرگ سالانه‌ی ارواح، که فْرَوَشی‌ها در آن به‌زمین باز می‌گردند، یعنی جشن هَمَسْ پَتْمَئِدَیَه به‌عنوان یک انجمن و بنیاد، وجود دارد (۵۲-۱۳۴۹). «ستایش می‌کنیم فروَشی‌های نیک، زورمند، اثربخش گروندگان اشه را که به‌هنگام هَمَسْ پَتْ مَئِیدَیَه به‌خانه‌ی دودمان[1] (وِیس) به‌پرواز در می‌آیند؛ آنجا ده شب تمام می‌مانند و آرزومندند که بدانند: چه‌کسی ما را آفرین خواهد کرد، چه‌کسی ما را ستایش خواهد کرد، چه‌کسی برای ما سرود خواهد خواند، چه‌کسی به‌ما خدمت خواهد کرد، چه‌کسی ما را خوش‌آمد خواهد گفت، در حالی که با یک دست شیر و جامه عرضه می‌کند و با دست دیگر سوگند وفاداری، که به‌سوی اشه راهبر است، یاد می‌کند؟» آنها کسی را که چنین کند برکت می‌دهند: «امید است که در این خانه توانگری و فراوانی گاوان و مردان باشد،

امید است که اسب تند رَوَد، و گردونه استوار باشد، امید که آن مرد در پهنه‌ی نبرد پایدار باشد، آنکه برای ما با یک دست قربانی می‌کند، شیر و جامه پیشکش می‌کند، با دست دیگر سوگند وفاداری یاد می‌کند که به‌اشه می‌رسد!».

در کنار فرَوَشی‌ها، خدایان دیگر انجمن میثره رنگ می‌بازند و تنها نامی از آنها به‌جای می‌ماند. اینها همگی با چند صفت ثابت ولی کاملاً کوتاه شده نیایش می‌شوند. از همه جالب‌تر ردیفی است که در بند ۸۶-۸۵ این یشت می‌آید، آتَر اوروازیشتَه، «پرجذبه‌ترین آتش»، سْرَوشه، نئیریه-سَهَه، رَشنو، میثره، سخن اثربخش خدا (مانْثْرَه سْپِنْتَه)، آسمان، آب، زمین، گیاهان، گاو و گَیَه «زندگی» یا گَیَه مَرِتَن «زندگی میرا». آتَرْ اورْوَزیشتَه آتش آسمانی است، که جهان آسمانی و روشنایی است. این مفهوم نسبت به‌اشه‌ی زردشت بسیار نزدیک است و پذیرش او در دین زردشتی قطعاً از همه بیشتر موجب شد، که اشه وهیشته با آتش همسان گذاشته می‌شد (ص. ۲۹۶). پس میثره همچون چکیده‌یی است از سروشَه، نئیریَه-سَهَه و رَشنو. چنین بر می‌آید که میثره در انجمن زردشتی هرگز نتوانست چنان‌که باید حمله‌ی زردشت را بر ضدّ خود جبران کند (ص. ۲۵۴)؛ دست کم ناگزیر بود در برابر سروشه که نقش او را به‌عهده گرفته است (ص.۶۸)، بر کنار رَود. گَیَه مَرِتن، نخستین انسان، پهلوانِ نامبخش در میان میرندگانِ همزمان است؛ او نخستین مردی بود «که فرمان مَنَهْ و آموزه‌ی اهورمزداه را شنید و از او اهورمزداه نژادها و فرزندان را در سرزمین آریایی پدید آورد» ($۱۳_{۸۷}$). باورداشت درباره‌ی انسان نخستین نباید در انجمن گاهانی دگرگونی بسیار یافته باشد؛ در آنجا انسان تنها توجّه به‌جفت گاو نخستین داشت. دین زردشتیْ به‌نظر می‌آید که باورداشت انسان نخستین را همه‌جا از انجمن میثره و شکل‌های آیینی دیگرِ آمیخته‌ی با آن گرفته باشد. باد، واته، و دامُوِیْش اوپَه مَنَه، یعنی ورثرغنه (ص. ۸۷)، در یشت $۱۳_{۴۶/۷}$ یاد می‌شوند؛ واتَه دارای صفت وِرِثراغَنْ vərəθrāγan «ایستادگی‌شکنان» است. ولی در جاهای دیگر فروَشی‌ها خود در نقشی پدیدار می‌شوند که در مهریشت به‌ورثرغنه نسبت داده می‌شود؛ این درست سازگار و هم‌آهنگ است با ماهیّت ورثرغنه‌نک.ص.۸۱.

درباره‌ی وَیو هنگام یادکردن از محفل میثره، سخن رفت (ص. ۷۸) و از آن بررسی نتیجه گرفتیم که وی، در آنجا در واقع یک پیکره‌ی مستقل با مجموعه‌ی خدایان ویژه‌ی

خود را نشان می‌دهد (ص. ۸۵). او هم بنا بر هستی و ماهیّت اصلی خاستگاهش یک خدا است و این از این واقعیّت استوار می‌شود که اهورمزداه خود برای او قربانی می‌کند (ص. ۳۰۷). اکنون می‌توانیم به‌این خدا نزدیکتر شویم. پیش از این دیدیم که کِرساسْپَه برای او در یکی از شاخه‌های رود سیحون قربانی کرد (ص. ۲۷۵)، یعنی به‌احتمال بسیار در سرزمینی در کنارِ میانه‌ها یا بالا دست رودخانه، و فهرست نام سرزمین‌ها در وندیداد، که در پایان این بخش به‌آن اشاره خواهیم کرد، به‌ما نشان می‌دهد که کرساسْپَه در پیوستگی با سرزمینی قرار دارد که در نام آن سرزمین نام خدای وَیو گنجانده شده و این درست آن سرزمینی باید باشد که هنگام قربانی او آن خدا در آن سرزمین وجود داشته است. پس خاستگاه اصلی وَیو باید در همین بخش‌ها باشد و در آنجا او برترین خدا بوده است. این خدا باید بسیار زود با مجموعه‌ی خدایان تیره‌ی فریانه پیوند یافته باشد، چه کرساسپه پهلوان بزرگ این تیره است. طبیعی است کرساسپه در همان زمان پیش از زردشت در جزء محفل میثره درآمده بوده و این بسیار آسان انجام گرفته بوده، چون وی به‌عنوان خدای جنگ، به‌دو خداوند برجسته‌ی محفل میثره مانند ورثرغنه و خورنه سخت نزدیک بود. این معنا بازدارنده‌ی ما از پذیرفتن این نکته نیست که آریاییان میثره‌پرست سرزمین مرو هم او را در روزگاری پیش، و بدون توجّه به‌این نزدیکی، پذیرفته‌اند؛ ولی در دین زردشتی، با توجّه به‌موادّی که در دست است، این خدا نخست از راه تیره‌ی فریانه به‌این دین راه یافته است. اوستا آثار یک برخورد نزدیک با محیط فرهنگی مستقل کرساسپه را بسی آشکار نشان می‌دهد؛ وی به‌آسانی رنگ زردشتی به‌خود گرفته است. یشت ۱۵ که به‌او تقدیم شده است گروهی از صفات بسیار کهن، که بسیاری از آنها را دیگر نمی‌توان دریافت، برمی‌شمارد؛ اینها هم باید از نظر زبانی نقش ایران شرقی داشته باشند[1]. قطعه‌ی کوچک اَئوگمه دَئِچا (ص. ۱۹) دارای بخش‌ها و تکه‌هایی از یک سرود نمازین مرگ است به‌پیشگاه وَیو؛ هنوز هم در وندیداد به‌عنوان خدای مرگ کاملاً زنده است (ص. ۷۸).

همکردگی دینی و آمیزش ادامه پیدا می‌کند. آسمان که در گاهان جامه‌ی مَینیوی اثربخش بود (۳۰۵)، اکنون جامه‌ی اهورمزداه شده است، که در کنار میثره، رشنو و آرمَیتی آن جامه را دربر دارد (۱۳۲/۳). اَرْدوي سوورا اَناهیتا با صراحت پذیرفته شده

است (۸-۱۳۴). در دین زردشتی در غرب این خدا به‌عنوان همنشین میثره $\pi\alpha\rho\varepsilon\delta\rho o\varsigma$؟؟ خوشبخت شد. این بستگی بی‌گمان برمی‌گردد به‌اوضاع دینی در تیره‌ی فریانه پیش از زردشت. رواج دین میثره در آنجا ظاهراً در زبان افسانه به‌گونه‌یی بازگو شده است، که می‌گفتند خدای تازه با خداوند اصلی این سرزمین، اَرْدْوی سوورا اَناهیتا زناشویی می‌کند؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که رواج مزداپرستی را با زناشویی میان خدای بومی کاپادوکیه «بِلْ» و دَئِنای مزدیسنی، یا انجمن آیینی، بیان می‌کردند[1].

ولی بزرگترین نوآفرینی دینی، موضوع *پیامبری*، اندیشه درباره‌ی مأموریت و نقش زردشت است. فروَشی زردشت در یشت ۱۳۸۸-۹۵ نیایش می‌شود. این قطعه کاملاً یک دست نیست؛ سرودهای نمازین گوناگونی گویا با هم آمیخته شده‌اند. زردشت نخستین کسی بود که خوب می‌اندیشید، خوب سخن می‌گفت، خوب رفتار می‌کرد. ***او نخستین پیشوای دینی (آثْرَوَن)، نخستین پیکارگر گردونه سوار (رَثَه ئیشتَر)، نخستین شبان (واستریُوفشوینت)*** بود. به‌سخن دیگر بنیادگذار گروه‌های اجتماع بود چنان‌که در اصطلاحات زردشتی پسین معمول است، (ص. ۹۴ به‌بعد) و بی‌گمان از انجمن دینی میثره گرفته شده است. او نخستین کسی است که اشه را ستایش کرد، دَئیوه‌ها را نکوهید و سوگند *فْرَوَرانِه* را یاد کرد. او نخستین تکَئیشَه بود - این عنوان که انجمن میثره آن را به‌استادِ سوگند داده بود و زمانی از سوی دشمن سرسخت او در دربار بِندَوَه‌ها اجرا می‌شد (ص. ۶۷، ۲۰۱)، اکنون بر خود او منتقل شده است تا اثرگذاری خود را به‌عنوان تأثیر نخستین قانون‌گذار و راهنما و دستور انسانیّت در فرمان‌های آسمانی نمایان کند. اَمِشَه سپنته‌ها او را به‌عنوان اَهو و رتو بر همه‌ی موجودات می‌گمارند. او کسی است که

به‌هنگام زایش و رویش او
آب و گیاهان به‌وجد و شوق در آمده بودند،
به‌هنگام زایش و رویش او
آب و گیاه روییدند،
به‌هنگام زایش و رویش او
همه آفریدگان سپنته
به‌تندرستی و خوشی فریاد برآوردند:

«خوشا به‌حال ما! رهبر دین زاده شد،
سپیتمه زرثوشتره؛
برای ما قربانی خواهد کرد،
زردشت با برسمنِ گسترده» ۴-۹۳ ۱۳.

آیا این زایش یک خدا نیست که در اینجا بازگو می‌شود؟ خواه و ناخواه اینجا به‌یاد وصف زایش آپولون در سرود هومر می‌افتیم (۱، ۱۱۹-۱۱۷):

امّا او (مادر) بازوهای خود را بر گرد درخت خرما انداخت
و بر روی چمن‌های نرم زانو زد: زمین در زیر پای او خندید؛
(پسرش، آپولون) به‌سوی روشنایی پرید؛ و خدایان مادینه‌ی دیگر همه جشن گرفتند*

اینکه زردشت یک موجود خدایی است از همان آغاز، آموزه‌ی انجمن او همین بود (ص. ۲۸۳)، و این با تلاش‌های شخصی او سازگار است. ولی این تصادفی نیست که فْرَوَشی او اینجا، بی‌درنگ پس از گَیَه مَرتَن، نخستین انسان، نیایش می‌شود. زردشت خود به‌صورت نخستین انسان خدایی و نخستین پادشاه خدایی برتری یافته است؛ ***او پیکره‌ی انسان نخستین دین زردشتی است.*** به‌آموزه‌های افلاطون در آکادمی که از میهمان کلدانی‌اش دریافته بود (ص. ۲۷، ۳۰ و بعد) بسیار نزدیک شده‌ایم ـ تنها با این فرق که اینجا هیچ‌گونه ردّپایی از یک «آموزه‌ی کیهانی» دیده نمی‌شود. در اوستا پیامبر هرگز برخورد خود را با واقعیّت تاریخی از دست نداده است؛ در متن‌های کهن اوستایی، وی همیشه با ویشتاسپَه و تاریخ پهلوانان پیوسته است. برداشت افسانه‌یی دینی یک دست، دست نخورده و جدا مانده است؛ کوشش‌هایی برای هم‌آهنگ ساختن، همه از یزدان شناسی‌های اوستای پسین است، که بازتاب‌های آن در ادبیات پهلوی دیده می‌شود (سنج. ص. ۲۹).

زردشت گذشتِ جریان جهان را مانند یک میدان مسابقه می‌دیده است، که نقطه‌ی آغازین آن آفرینش آغازین بوده است و نقطه‌ی پایانی آن، آزمایش بزرگ آتش است. او انتظار داشت، که این آزمایش را ببیند، ولی پیش‌آمدها به‌گونه‌ی دیگری گشتند، رسالت وظیفه‌ی اصلی او شد و آزمایش به‌زمان آینده کشیده شد. سَوشینت‌هایی که در آزمایش

*- موضوع زاییده شدن خدا (آپولون) است در جزیرهٔ دِلُس Delos از مادرش لِتو Leto.

همکاری می‌کنند، تبدیل به‌انجمن رسالت می‌شوند، آزمایش به‌گونه‌ی مسایل جهان پسین درمی‌آید. انجمن در این جهت به‌کار ادامه می‌دهد. فروشی یشت با یک دید کلّی بسیار والا سراسر جریان زندگی را، از صحنه‌ی نمایشی آفرینش، تا پایان، در سرآمدِ زمان‌ها در آینده‌ی ناپیدا، می‌نگرد؛ در این نقطه‌ی پایانی، سوشینت جای خود را دارد. از این متن به‌بعد است که سوشینت یک مفهوم به‌راستی جهان پسین می‌شود. نوار پیوند دهنده و نیروی مؤثر در این نمایش جهانی، فروَشی‌ها هستند.

۱۳ ۷۶ اینها هستند کوشاترین در کارکردْ برای «بحران» (یاه)
از آفریدگان هر دو مَیْنیو:
فروَشی‌های نیکو، زورمند اثربخش
فروشی‌های گروندگان اَشَه،
که استوار و راست ایستاده‌اند،
هنگامی که هر دو مَینیو چیزها را آفریدند،
مینیوی اثربخش و مینیوی زشت.
۷۷ هنگامی که مینیوی زشت بر آفرینشِ
وُهواشه چیره شد،
سپس آن دو، نگاهبانانه در میان آمدند:
وهومنه و آتش.
۷۸ این هر دو، دشمنان را شکست دادند،
دشمنی‌های مینیوی زشت، دشمنی‌های پُردروگ،
که (مینوی زشت) آب‌ها را از جریان نتوانست باز دارد،
و نه گیاهان را از جوانه زدن،
و اینک آب‌های بسیار تندِ
آفریننده‌ی نیرومند،
اهورمزداهِ فرمانروا، جاری شدند،
و گیاهان برشکفتند.

بیشتر اصطلاحات گاهانی است؛ دو مَیْنیو را، که در یسن ۳۰به‌بعد ۳ آمده بودند، اینجا

باز می‌بینیم، و وُهومَنَهْ و آتش هم جفت نیک آشنای گاهانی هستند. امّا روح این افسانه سراسر غیرگاهانی است. هر دو مینیو کار خود را انجام داده‌اند و جهان زیبای اشه، زمین نیکبخت نیالوده، هم اکنون پایان یافته است، آب‌ها در انتظارند که به‌راه افتند یا گیاهان در انتظار که برویند. آنگاه مینیوی زشت حمله‌یی وحشتناک می‌کند، که آب‌ها از جایشان نجنبند، گیاهان تهدید می‌شوند که در تخم کُشته شوند. امّا وهومنه و آتش این حمله را در هم می‌شکنند، و با یک زنشِ سحرانگیز آب‌ها به‌راه می‌افتند و گیاهان جوانه مـی‌زنند. این به‌راستی یک افسانه‌ی دوگانه‌ی آفرینش است، که بر یک نبرد آغازین میان دو نیروی آشتی ناپذیر بنیاد شده است؛ یک باروری بسیار ابتدایی و طبیعی آفرینش است، کـه آفرینش آسمانی را با جریان بی‌مانع آب‌ها و رویش آزاد گیاهان یکی می‌داند. این افسانه بیش از آنکه از محیط زردشتی ریشه گرفته باشد بسیار زنده، طبیعت‌گرا و ساده است. شاید در اصل وابسته به‌دین میثره بوده است. ولی همگی یکپارچه رنگ زردشتی گرفته است. این افسانه شکل اصلی یک گزارش آفرینش زردشتی را مجسّم می‌کند که سپس در درازای زمان و در دست یزدان شناسان بی‌اندازه دگرگون شده است.

فروَشی‌ها در هنگام آفرینش حضور داشتند. آنها پیش از جهان هستی وجود داشتند و همان‌گونه که آنان در آغازین حاضر بودند، در پایان «بحران» هم حاضر خواهند بود. فروَشی‌ها یک وظیفه‌ی آن جهانی در این جهان بر عهده دارند.

هر گاه به‌کهن‌ترین صورت جهانِ پسین زردشتی بپردازیم، باید به‌یک سند دیگری توجّه داشته باشیم و آن خْوَرْنَهْ یشت است (یشت ۱۹). این یشت از محافل اصلی میثره برخاسته است، ولی در پاره‌یی از بخش‌ها سخت رنگ زردشتی گـرفته است، و ایـن بخش‌ها به‌شدّت رنگ جهان پسین دارد. اگر از دو یشت فروشی و اَناهیتا می‌توانستیم نتیجه‌گیری کنیم که محلّ جهان پسین زردشتی را در وُئوروکَشَه و رَها باید یـافت، ایـن یشت به‌آن جهان مرکزیّت دیگری می‌داد و آن دریاچه‌ی کَنسَه ئویَه است که رودخـانه هئِیتومَنْتْ به‌آن می‌ریزد و همان دریاچه یا بهتر بگوییم مرداب هامون کنونی در مرز ایران و افغانستان، و رودخـانه‌ی هـیلمَند (هیرمند) است، کـه در آن مـرداب مـی‌ریزد و در افغانستان جاری است. پاره‌یی اینجا را جایگاه و خاستگاه اصـلی دانسـته‌انـد، و چـون به‌گواهی تاریخ دین، جهان پسین بیشتر به‌نقطه‌یی بستگی پیدا می‌کند که بنیادگذار دین در

آنجا در کار و کوشش بوده، بدین‌گونه در آن اشاره‌یی می‌بینند به‌این نکته که زردشت خود تلاش خود را در این بخش به‌کار می‌برده است[۱]. من در این نظر نمی‌توانم شرکت کنم. وئوروکشه و کَنْسَوئیَه، رَها و هَئیتومَنت باید با هم یکسان و هم‌ارزش باشند و حال آنکه چنین نیست و اینها با هم سازگار نیستند[۲]. اگر چنین بود نام‌های جغرافیایی اصولاً معنا و اهمیّت خود را از دست می‌دادند. توضیح این از گونه‌ی دیگری باید باشد. آیین خورنه که با میثرَه پرستان «آریایی»، گردانندگان سیاست، با مرکزی در واحه‌ی مرو سخت پیوسته است، چنان‌که پیدا است دو کانون داشته است. از یک سو آمد و شد با محفل وئوروکَشه داشت، چنان‌که لشکرکشی‌های بزرگ «آریایی» به‌سوی شمال نشان می‌دهد، و در نتیجه‌ی همین لشکرکشی‌ها بود که سلسله‌ی کَوی به‌قدرت رسید. از سوی دیگر این آیین خورِنه، به‌ویژه با هئیتومنت و بخشی که از آن آبیاری می‌شود، پیوسته است و بی‌اندازه به‌نیروی خورنه وابسته است (یشت ۱۹،۶۶-۶۸؛ سنج. ص. ۷۶). بدون تردید از این رو که سلسله‌ی پراهمیّتی در کناره‌ی آن فرمانروایی می‌کرده است. جای دادن جهان پسین در این سرزمین تنها نشانی است از تلاشی که در راه زردشتی کردن آیین خورنه، که وابسته به‌این رودخانه و دریاچه‌یی که این رودخانه در آن می‌ریزد می‌شده است. پس این تعیین جا از کارهای بعدی است و برای بررسی تاریخ جهان پسین زردشتی، تنها تا این اندازه جالب است که نشان می‌دهد یک دریاچه جزء جدایی ناپذیر باورهای جهان پسین است. زردشتی شدن این آیین می‌رساند که دین زردشتی در سرزمین اصلی دین میثره سخت ریشه دوانیده است. این موضوع بخش تازه‌تری را در تاریخ گسترش دین زردشتی بازگو می‌کند، چنان‌که به‌زودی خواهیم دید.

زردشت از روی زمین رخت بر نبسته است. نطفه‌ی او به‌جای مانده است. آن نطفه را ۹۹۹۹۹ فرَوَشی نگاهبانی می‌کنند (۱۳،۶۲). زردشت خود به‌هنگام زندگانی یک مَهدی بود؛ ***در باور انجمن امّتش زردشت همچون مَهدیِ پنهان زندگی می‌کند.***

یک روز، هنگام پایان رسیدن زمان، دوشیزه‌یی ـ که از این نطفه بارور می‌شود، هر چند این نکته صراحتاً گفته نمی‌شود ـ کسی را خواهد زایید «که بر تمام دشمنی دَئیوه‌ها و مردم پیروز خواهد شد» (۱۳،۱۴۲، ۱۹،۹۲). نام این دوشیزه اِردَت ـ فِذری است، ولی نامی که در جهان پسین دارد ویسپَه ـ تورْوَئیری «چیره بر همه» خواهد بود. این نام نام

ویسپَه توروشی را به‌یاد می‌آورد که به‌همین معنا است و در یشت $۱۳_{۱۳۹}$ به‌عنوان نام یک زن در ردیفی می‌آید که گویا نام دختر ویشتاسپه در آن گنجانده شده است. پس دوشیزه‌یی که در جهان پسین می‌آید ممکن است یکی از کسان خانواده‌ی ویشتاسپه تصوّر شده باشد. این «چیره‌گر» اَسْتوَت اِرِتَه است و عنوان او در جهان پسین سَوشْیَنْتْ است. او «سوشینتِ شکننده‌ی ایستادگی» است و اَستوَت اِرِتَه نامیده می‌شود. «سَوشیَنت نامیده می‌شود زیرا برای سراسر جهان مادّی، رهایی (سَوَه، نک. ص. ۲۴۲) خواهد آورد. اَستوَت ارته خوانده می‌شود زیرا که او خود از جهان مادّی است و با روح زندگی (اوشتَنَه uštana) آراسته شده، خواهد کوشید که از نو جاودانگی مادّی را پدید آورد[1]» ($۱۳_{۱۲۹}$). نام استوت ارته صورت اصلی واژه‌یی را نشان می‌دهد که بایستی به‌شیوه‌ی خط اوستایی استوت اَشَه باشد. این نام از سرود گاهانی $۴۳_{۱۶}$ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۲۴) ساخته شده، و در آنجا چنین می‌آید که: «امید است که اشه، مادّی (اَستْوَت) بشود، پرنیرو به‌میانجی جان زندگی.» این قطعه چنان‌که دیدیم درون مایه‌ی جهان پسین دارد.

این استوت ارته بالاترین نقطه‌ی پرداختگی نژاد آدمی است. همه‌ی بخش‌های فهرست‌های بالا بلند فروشی‌های گروندگان اشه در فروَشی یشت، با یک نیایش برای فروشیِ استوت ارته پایان می‌یابند ($۱۳_{۱۱۰و۱۱۷و۱۲۸}$). مجموع فروشی‌ها در عبارت «همه‌ی فروشی‌های گروندگان اشه» از گَیَه مَرِتَنْ تا سَوشیَنت، ($۱۳_{۱۴۵}$) خلاصه می‌شود.

متن‌های کهن اوستایی هیچ سوشینت فردی دیگری به‌عنوان استوت ارته، که چیزی جز جسمانیّت یافتن دوباره‌ی زردشت نیست، نمی‌شناسد. در کنار او گروه نامعیّنی از یاری‌کنندگان در کار پایانی زیر عنوان فرشُوچرتر (frašō.čarətar) «فرشه‌گران جهان» جای گرفته‌اند، که نازاییدگان‌اند (یشت $۱۹_{۲۲}$–$۱۳_{۱۷}$) و یکبار ($۱۳_{۱۷}$) با صفت «سوشینت‌ها» می‌آیند. فرضیات و حدس‌های بعدی از آن دو نامی که در یشت $۱۳_{۱۷۸}$ پیش از استوت اِرِتَه قرار دارد، یعنی اوخشیَت اِرِتَه و اوخشیَت نِماه، پهلوانان جهان پسین را از نطفه‌ی زردشت ساخته است، و بدین‌گونه در نوشته‌های پهلوی ردیف معروف هوشیِتَر، هوشیِتَر ماه و سوشینت پدید آمده است (ص. ۳۰). همچنین از دو نام زنی که در یشت $۱۳_{۱۴۲}$ پیش از دوشیزه‌ی جهان پسین، اِرِدَتْ فِذْری، می‌آید، یک ردیف زنانی،

که با مردان جهان پسین سازگار است، ساخته شده است.

چنین می‌نماید که نگاهبانی نطفه‌ی زردشت در یک دریاچه، از باورداشت‌های زردشتی نخستین باشد ـ نطفه از این دید بنا بر طبیعت خود عنصری آسمانی است ـ همچنین این عقیده که سوشینت باید در یک دریاچه زاییده شود، باید زردشتی اصلی باشد تِگنِرْ Tegnér (شاعر سوئدی) نمی‌دانست که چه اندازه به‌باور ایرانی سوشینت نزدیک شده بود وقتی آن سخنان معروف را در «سْوِی» svea (نام کهن سوئدی) می‌نوشت:

تو در زیر دریا خفته‌یی
در دروازه‌ی شرقی،
تو ای روز، که شرف ما را نو می‌کنی.
برخیز، به‌بالا بشتاب،
به‌بالا برتر از دریای نیلگون
بدین سو، تو ای کینه‌کش نازاییده...

بنا بر یشت خورنه (۱۹۹۲) استوت اِرِتَه که از ویسپه تَورْوَئیری است، از دریاچه کَنسَوُیَه، از آب‌های سیراب از خورنه از رودخانه‌ی هَئِتومنت پدید خواهد آمد. امّا به‌دلایلی که پیش از این به‌آن اشاره شد، و پس از این هم یاد خواهد شد، باید اینها از پدیده‌های بعدی باشند. در فروشی یشت، که بی‌گمان یشت کهنه‌یی است، از آب‌ها

سخنی در میان نیست، ولی این تصادفی نیست که درست پیش از جایی که سخن از نطفه‌ی زردشت است فروشی‌ها نیایش می‌شوند، فروشی‌هایی که ۹۹۹۹۹ در شمارند، دریاچه‌ی وئوروکشه را می‌پایند. این ۹۹۹۹۹ فروشی گونه‌ی نگهبانان در جهان پسینی هستند، که پیکر فرزند سامه، یعنی کرساسپه را تا پایان زمان نگهبانی می‌کنند (۱۳۶۱). اگر همه نشانه‌ها درست باشند، گمان می‌رود که در اصل، نطفه‌ی زردشت در وُئوروکَشَه نگاهبانی می‌شود. پیوند میان این نطفه و خْورْنَه بی‌گمان اصولا بنیادین و کاملاً طبیعی است، زیرا خْورْنَهْ چیزی جز روان خانواده یک پهلوان نیست (ص. ۸۱)؛ ولی خورنه به‌دریاچه‌ی کانسَه ئوبَه بسته و دربند نیست، دریاچه‌ی وئوروکَشَه هم به‌صورت برجسته‌یی یک دریاچه‌ی خْورْنَهْ است (ص. ۲۷۱).

چنان‌که پیش از این گفتیم، کِرِساسْپَه را هم ـ در حقیقت کالبد او را، کُهِرْپَه، که همچنان در روی زمین ماندگار پنداشته می‌شود، ۹۹۹۹۹ فروشی نگاهبانی می‌کنند، ظاهراً در وئوروکشه، آنجاکه وی کار بزرگ خود، یعنی کشتن گَنْدَرِوَه، را انجام داد (یشت ۳۷۵به‌بعد). پس او هم یک مَهدی غایب است، یگانه کسی که در کنار زردشت است و در اوستای کهن این افتخار به‌او داده می‌شود. گویا او یکی از دوست داشتنی‌ترین و مردم پسندترین پهلوانان انجمن بنیادین بوده است، گونه‌یی هراکْلِس تورانی. کرساسپه درست در محیط افسانه‌یی تیره قرار می‌گیرد (ص. ۲۷۵). خورنه یشت (۴۴-۱۹۳۸)، شرح دلکشی از کارهای پهلوانی او می‌دهد. نامورترین آنها که از آن بسیار یاد می‌شود نبرد او است با اژدهای شاخدار و زهرپراکنی، که او را دربند می‌کند و دیگِ خوراک را هنگامی که در کار آماده کردن آن بود بر پشت او گذاشت، ولی اهریمن از سوز آتش به‌خشم آمده، با یک پرش زورمندانه دیگ را با آب جوش بر می‌گرداند، چنان‌که کرساسپه سراسیمه می‌گریزد[1]. کرساسپه بسیاری از مردان با نام‌های شگفت‌انگیز و خواست‌های شگفت‌انگیز را می‌کشد. او سناویذکَه را که هنوز جوان نارسیده‌یی بود کُشته است، «از ضربه‌ی شاخدار با چنگال‌هایی از سنگ[2]»، که کرساسپه را تهدید می‌کرد، که اگر او خود جوانی رسیده بود، زمین را چرخ و آسمان را گردونه خود می‌کرد، سپنته مینیو را از «گروُدنمانه»[3] به‌زیر می‌آورد و انگره مینیو را از دوزخِ نفرین شده بیرون می‌آورد و آن دو را به‌گردونه‌ی خود بست (۱۹۴۳/۴) ـ گویی که یک نوآموز شمنی خرد خود را از دست داده بوده است؛ سپنته مَیْنیو و اَنْگرَه مینیو طبیعی است که از سوی گزارشگر زردشتی افزوده شده است. او جوجه‌ی پَتْنَه را کشت، نُه پسر، و جوجه‌ی نیویکَه Nivika و داشتیانی Dāštayāni را کشت؛ کشنده‌ی برادرش اورواخْشَیَه (ص. ۶۷)، هیتاسْپَه‌ی زرین تاج را او کشت و زیر گردونه‌ی خود افکند (یشت ۱۵۲۸). یکی از قربانیان او وَرِشَوَه بود از خانواده‌ی دُانی؛ شاید این یک معادلی است از دانو، که تیره‌یی تورانی است (ص. ۲۶۴). دیگری نامش پیتَه ئونه بود که به‌جاودان (پَئِی ریکا) سخت سرسپرده بود؛ این نکته باید با آنچه در ص. ۳۱۳ گفتیم سنجیده شود. کرساسپه جوانی بود با موهای تابدار، آراسته به‌گرز پرتابی؛ زورمندتر از همه‌ی مردم زورمند، جز زردشت. او برای وَیو قربانی کرد (یشت ۲۷به‌بعد۱۵) و از این رو از آنِ محیط آیین این خدای جنگ و مرگ وحشتناک

بود (ص. ۳۱۶ و بعد)؛ ولی روایت بعدی گزارش می‌دهد که او با باد پیکار کرد. انجمن بزرگداشت خود را درباره‌ی او همه‌ی وقت‌ها رعایت نمی‌کرده است. در دوره‌ی زردشتی بعدی نیز یک چهره‌ی جهان پسین به‌خود می‌گیرد و در پایان زمان دیو آزاد شده‌ی اَژی دَهاکَه را می‌کشد، امّا تا آن زمان او در دوزخ در زنجیر است، به‌گناه اینکه آتش، فرزند اَهورَمزداه، را از خود رنجانده و از این بالاتر، کشته است[1]. چه تضادهای آیینی در زیر این دگرگونی پنهان شده است، از دانش ما بیرون است.

اکنون چه چیزی در روزگار واپسین روی خواهد داد؟ نخست باید اینجا به باوری که از نظر تاریخ دین بی‌اندازه مهم و گسترده است اشاره کرد: *مردگان برخواهند خواست.* این موضوع بسیار روشن و آشکار در خْوَرنَه یشت گفته می‌شود (۱۹$_{۱۱/۸۹}$): «چون مردگان برخیزند، آنگاه نمیرای زنده خواهد آمد، سپس هستی (اَهو) بر آرزو فْرَشَه می‌شود.»

من اینجا از فرصت استفاده کرده از مورد استدلال برای باور رستاخیز اوستایی، موردی را که بیشتر یاد می‌شود، یعنی یشت ۱۳$_{۱۱}$ (=۲۸-۱۳$_{۲۲}$) راکنار می‌گذارم. این بند را چنین ترجمه می‌کنند[2]: «با توانگری آنان (=فروشی‌ها) و فَرّ آنان من (=اهورمزداه) ای زردشت، در زهدان‌ها پسران را چنان نگهداری کردم که آنان نمیرند تا از هم گسیختگی (*ویذاتو*) تعیین شده [برای همه]؛ [به‌یاری توانگری و فرّ آنان] به‌هنگام «بخش کردن مزد» (وْیَمْ به‌صورت جمع) استخوان‌ها و موها و گوشت و دل و روده و پاها و اندام‌های جنسی را دوباره به‌هم خواهم پیوست.» «بخش کردن مزد» باید به‌معنای رستاخیز باشد و ما باید یک صحنه‌ی رستاخیز داشته باشیم، چیزی از گونه‌ی صحنه‌ی مشهور بخش ۳۷ کتاب حزقیال در تورات، که دست و پاهای خشکیده به‌هم پیوسته و به گوشت، پی و پوست پوشیده می‌شوند. ولی نخست آنکه واژه‌ی «دوباره» به‌ناحق پیش از «به‌هم پیوستن» گنجانده شده است؛ هیچ واژه‌یی به‌این معنا در متن وجود ندارد. و آنچه که از این هم مهم‌تر است اینکه همه‌ی این توجیه با شکست و نومیدی روبه‌رو می‌شود، زیرا اصطلاح وْیَمْ از بن غلط بازگو شده است[3]. این واژه هیچ معنای جهان پسین ندارد. در دو جای دیگر این واژه دیده می‌شود، یکی در گاهان ۴۸$_{۷}$ است و یکی دیگر در تیشْتْرِیَه یشت (یشت ۸$_{۹}$) است. در این جای دوّمی معنای آن به‌اندازه‌ی کافی روشن است: در

آنجا این واژه (جمع بسته شده و به‌همان‌گونه که در یسن ۱۳۱۱ است) برای «رهایی، آزاد شدن» ابرها از آب آمده است؛ معلوم نیست که بارتلمه چگونه توانسته به‌این واژه در اینجا معنای «جهان» بدهد. سرچشمه برای این توجیه پیدا است که یسن گاهانی است که در آن پیوستگی «وُیَم وهومنه به‌میانجی اَشَه» دیده می‌شود. ولی اینجا به‌هیچ روی سخن از رویدادهای جهان پسین نیست، بلکه گفتگو از حالت خلسه است: به‌خوبی می‌شود این تکه را چنین ترجمه کرد «بیرون آمدن و آزادی وهومنه» یعنی در دیدار شدید خلسه. معنای *ویذاتو* را بارتلمه چنان‌که پیدا است با توجّه به‌نام دیو نعش، *اَسْتوُ.ویذُتو* Astō.vīδōtu «آب کننده‌ی استخوان‌ها» دانسته است؛ ولی *ویذاتو* از نظر ریشه شناسی تنها به‌معنای «جدایی» است و طبیعی است که در موقعیّت‌های گوناگون می‌تواند به‌کار رود. هم *ویذاتو* «جدایی» و هم *وُیَمْ* «رهایی، آزادی» باید در اینجا اصطلاح‌هایی برای عمل زایمان باشد. این تکه را بدین‌گونه باید ترجمه کرد: «از توانگری و فرّ و شکوه فرَوَشی‌ها، من (=اهورمزداه) از پسران در زهدان به‌خوبی نگاهداری می‌کنم، بدان سان که آنان نمیرند؛ تا به‌هنگام آزاد کردنِ «*ویذاتو*» در زایمان (*وُیَمْ*)، استخوان‌ها و موها را به‌هم می‌پیوندم.» تا پایان. این تکه به‌خوبی بستگی پیدا می‌کند به‌شکل گرفتن جنین در زهدان.

ولی به‌هر حال باور رستخیز برای دین زردشتیِ باستان به‌روشنی وجود دارد و تا به‌امروز یک جزء زنده‌ی این باور است. چگونه باید پیدایش آن را در انجمن توجیه کرد؟

این باورداشت با هیچ واژه‌یی در گاهان برخورد ندارد، و آنچه بیش از همه اثری در آنجا نیست امکانات و مفروضات این باورداشت است. پیوستگی روان *اوروَن* با جهان آسمانی در خلسه در آنجا بر باور مرگ سخت فزونی دارد (ص. ۱۸۸ به‌بعد). آیین به‌خاک سپردن مرده هم بازدارنده‌ی چنین باوری است. کوچکترین اشاره‌یی در دست نداریم که انجمن گاهانی با مردگان خودش چه رفتاری می‌کرده است، ولی اگر بنا باشد که اصولاً به‌قراین در مسایل تاریخی گونه‌یی ارزش گذارده شود، باید چنین پنداشت که این آیین در نزد ملّت‌های دشت‌های آسیای مرکزی، از زمانی که آدمی به‌یاد دارد، به‌گونه‌ی معمول بوده است: مردگان بیرون گذاشته می‌شدند تا جانوران آنها را پاره پاره کنند. این آن‌گونه آیین خاک سپاری کهن زردشتی است که امروز هم همچنان در بمبئی

به‌کار می‌رود، هر چند دگرگونی‌هایی در آن داده شده؛ استرابون (C.۵۱۷) آن را به‌گونه‌ی وحشتناکی نزد مردم باکتری (بلخ) و ماساگت دیده است. بیماران و فرتوتان را پیش از مرگ بیرون می‌گذاشتند (C.۵۱۳)، در صورتی که هردوت (۱/۲۱۶) گزارش می‌دهد، که اینان کسانی را که به‌یک بیماری می‌مردند در خاک می‌کردند. این آیین هنوز نزد مغول‌ها هست و اصولاً مربوط است به‌تیره‌هایی که در دشت زندگی می‌کنند. فقط هنگامی که این‌گونه آیین به‌خاک سپردن فرض شود می‌توان به‌نظر گاهان درباره‌ی مسئله‌ی مرگ، که تا اندازه‌یی هم باید گفت موجود نیست پی برد، زیرا مسئله‌ی کالبدِ مرده هرگز مورد توجّه نبود. امّا اگر انسان اصولاً به‌آن مانده‌های میرای آن مرده نیندیشد، اگر سفر روان به‌آسمان تنها اندیشه‌ی چیره در برابر مرگ باشد، پس زمینه‌یی هم برای باور به‌رستخیز موجود نیست. برای اینکه بتوان باور کرد که مردگان برخواهند خاست، باید آنها به‌اصطلاح وجود داشته باشند ـ باید انسان دیده باشد که مردگان در درون خاک چگونه جای می‌گرفتند باید این امکان برای انسان وجود داشته باشد که گور را ببیند و در پیش چشم او این آیین دینی را انجام دهند، باید گورهای پدران را بتواند مشخّص کند، کوتاه سخن، باید یک نسل انسانی مردگان تیره و خانواده را دیده و درک کرده باشد. به‌خاک سپردن نزد مردم ساکن به‌نظر من نخستین شرط لازم است برای اینکه باور به‌رستاخیز مردگان اصولاً وجود داشته باشد.

پیش از این (ص. ۶۵) گفتیم که فْرَوَشی یشت، که بر این باور بود که ارواح نیاکان در فضا به‌سر می‌برند، به‌همین‌گونه هم با برداشت زمینی (این جهانی) آن آشنا است: اینها توشنی *شاذُ* «در آرامش» یعنی در آغوش زمین «نشینندە» هستند، و اینها پیوند بسیار با چشمه‌ها و گیاهان دارند. اثری از این چنین برداشت را ما در گاهان در نام کهن آرمیتی یافتیم، توشنامتی (ص. ۱۱۷)، ولی آنجا سخن تنها از یک باقیمانده‌ی سنگ شده و بدون هیچ‌گونه بستگی با زندگی موجود بود. و در فرَوَشی یشت به‌عکس توشنامَتی، این باور هر چند به‌صورت دیگری گسترده شده، به‌خوبی زنده و بارور است. بدون تردید باید فرض کنیم که در پشت این موضوع یک گونه رفتار دیگری برای خاک سپردن هست تا آنچه که روال گاهان است، و آن زیر خاک کردن است که برای تیره‌ی فریانه باید فرض کرد. یک لحظه هم نباید در این اندیشه بود که دین زردشتی چنین آیینی را، که همه وقت

با بیزاری بسیار به‌آن می‌نگریسته، پذیرفته باشد. امّا این دین آیینِ فروَشی را که بر این رسم گور بنیاد شده پذیرفته است. ریشه‌ی *باور* رستخیز زردشتی در *آیین فروَشیِ کهن‌ترین انجمن زردشتی است* و بدون این آیین پنداشتنی نیست.

با این همه طبیعی است که باور رستخیز نشان دهنده‌ی یک نوآفرینی بزرگ و گستاخانه است، یک پرش و جهشی است ناگهانی و نه یک دگرگونی تدریجی و گام به‌گام. ملّت‌های بی‌شمار همین باور را درباره‌ی مرگ و رسم مردگان دارا بوده‌اند و هنوز هم دارند، ولی آنها هرگز این جهش را انجام نداده‌اند. اینکه این جهش در اینجا روی داده است یک استثناء است و آن بر این پایه است که این دین استثنائاً دارای یک جهان پسین است و این جهان پسین خود برانگیزه‌ی بازگشت بنیادگذارِ دین در پایان جهان، پس از یک زندگی پنهانی در روی زمین استوار است. *اینکه* رهبر و پیشوای *انجمن دینی بر خواهد خاست*، در *عین حال به‌معنای این است که انجمن بر خواهد خاست.*

پیکار بزرگ انجامین را در پایان خْوَرِنَه یشت، یشت ۱۹۱۲-۲۶ می‌خوانیم. این متن کهنی است که بدبختانه چندان دست نخورده و خوب به‌دست ما نرسیده است؛ این متن به‌طور کلّی پایان کار تاریخ پهلوانان را در میان بزرگترین جنگ‌های پهلوانی، هنگامی که جهان سرانجام فْرَشَه می‌شود، بازگو می‌کند. کاربُرد فنّی مَگَه به‌ویژه اینجا برجسته می‌شود؛ سَوشیَنْتْ، اَستوَتْ اِرِته، از پسِ زمان‌های دراز، دست خود را به‌گروه نخستینْ سوشینت می‌سپارد:

۱۹۹۲ هنگامیکه استوت ارته پدید می‌آید
از آب دریای کَنسَه ئویَه،
فرستاده‌ی مزداه اهوره،
فرزند ویسپه تئور وئیری،
گرز شکننده‌ی ایستادگی در گردش،
گرزی که ثْرَئِتَئونه‌ی زورمند آن را برداشت
هنگامی که اژی دهاکَه کشته شد.
گرزی که فرَه رَسْین تورانی داشت
۹۳ هنگامی که زَئینی گَوْ وْرُگْوَنْدْ کشته شد[1]،
گرزی که کوی هئوسرَوَه داشت
هنگامی که فره رسین تورانی کشته شد

گرزی که کوی ویشتاسپه داشت
تا کینِ اشه را از سپاه دشمن بگیرد
با آن گرز خواهد توانست دروگ را براند
از هستی‌های زنده‌ی اشه‌یی
با چشم‌های خْرَتو او خواهد نگریست
به‌دقّت بر همه‌ی آفرینش خواهد نگریست،
[دروگ زشت را[۱](؟)] از تخمه‌ی زشت
از همه چیز که در جهان مادّی هست
با چشمان ایژا خواهد نگریست[۲].
با پرستاری با توجّه او ماندگار خواهد کرد
همه‌ی آنچه را که زنده است در جهان مادّی.
۹۵ دوستان اوپیش خواهند آمد
دوستان اَستوَتْ اِرتَه‌ی ایستادگی شکن،
با اندیشه‌ی نیکو، سخن نیکو،
کار نیکو، دئنای نیکو،
بی‌آنکه سخنی به‌دروغ بگویند،
با زبان خودشان[۳].
از پیش آنان اَئِشمَه دور خواهد شد
آنکه دارای گرز خونین، و خْورْنه‌ی بد است.
جهان اَشه بر جهان دروگ، پیروز خواهد شد،
از تخمه‌ی بد، خانواده‌ی تاریکی.
۹۶ او بر اَکَه مَنَهْ پیروز خواهد شد ـ
وهومنه بر اَکَه مَنَهْ پیروز خواهد شد؛
او بر دروغگویی چیره خواهد شد ـ
سخن راست بر دروغگویی چیره خواهد شد؛
هئوروتات و اَمِرتات پیروز خواهند شد.
بر هر دو: گرسنگی و تشنگی؛
هئوروتات و امرتات پیروز خواهند شد
بر گرسنگی و تشنگی بد.
از اینجا به‌دور خواهد شد بدکاره،

اَنگرَه مَینیو، نیروی بدش ربوده خواهد شد.

و جهان از پیری، مرگ، پوسیدگی، تباهی رها خواهد شد، زنده در جاودانگی، سرشار از نیروی تندرستی بخش آسمانی در جاودانگی و فرمانروا به‌خواست آزاد (۱۹۱۱و۸۹).

❋ ❋ ❋

پژوهشی که در بالا انجام شد ما را به‌جایگاه انجمن زردشتی نخستین در رَها و وُئوروکَشَه رساند، دو نقطه که از بخش‌های سیحون و دریاچه‌ی آرال بودند و یک تبلیغ و مأموریّت بزرگ، که در همان نیّت شخصی خود بنیادگذار دین پی ریزی شده، پدیدار شد. با وجود این هنوز سرچشمه‌یی برای این همه دلیل یعنی میهن انجمن گاهانی وجود ندارد؛ و یک دیدی برای پیامی که در یک زمان معیّن، مرکز دین زردشتی را به‌سوی غرب تغییر داده باشد، به‌دست نیاوردیم. ما باید اکنون به‌طور جدّی به‌*مسئله‌ی جغرافیا* و *تاریخ* گسترش دین زردشتی بپردازیم.

خوشبختانه در اوستا سندی در دست داریم، که چیزی مانند تاریخ تبلیغ زردشتی به‌دست ما می‌دهد ـ تا آنجاکه ایرانیان بنا بر شرایط خودشان چنین سندی را می‌توانند تهیه کنند. این سند بخش نخستِ *کتاب وندیداد* است. در اینجا فهرست بالا بلندی از *اَسَهْ* asah و شوُیثرَه šōiθra برشمرده می‌شود، و این دو اصطلاح است که باید دقیق‌تر به‌آن بنگریم. با اصطلاح شوُیثرَه از انجمن گاهانی آشنا هستیم، جاهایی‌که این واژه به‌جای زَنتو «تیره» در متن‌های غیرگاهانی، می‌آید (ص. ۹۳). در گاهان شویثره نخستین بخش پس از دَهْیو، «سرزمین، بخش» است، و همسان آن شاید Dorfschaft «سرزمین دهکده‌یی» در زبان ما باشد. در بیرون از گاهان به‌نظر می‌رسد که این واژه به‌طور کلّی بخشی را نشان می‌دهد، که یک تیره، یا دسته‌یی از یک تیره، از آن سود می‌جسته، جایی که آن تیره رمه‌های خود را در چراگاه می‌رانده؛ می‌تواند یک بخش بزرگ، یک سرزمینی باشد به‌همان معنایی که Söderman-land، Västman-land و جز اینها است. در اوستای نوین این واژه بیشتر همراه با *اَسَهْ* به‌کار می‌رود و آن را به «جایگاه» ترجمه می‌کنند. مقصود از این واژه شاید جایی بوده با بخش مربوط به‌آن‌که مرکز شویثره و نقطه‌ی میانین زندگانی همگانی آن بخش بوده است. من در صفحات آینده درباره‌ی «بخش اَسَهْ» و

«بخش شویثره» سخن خواهم گفت[1].

حقیقت فهرستی را که در فرگردِ یکم در وندیداد داده شده، تاکنون یکسره به‌درستی ندانسته‌اند، چه آن را گونه‌یی سند سیاسی، فهرست رسمی از شهرها و سرزمین‌هایی می‌دانند که روزگاری به‌کشور ایران در غرب تعلّق داشته است ـ آندرِآس تاریخ این زمان را ۱۴۰ سال پیش از مسیح می‌داند و مربوط به‌زمان پادشاهی میثردات اشکانی (۱۷۴-۱۳۶ پیش از م.) فرض می‌کند، هرتسفلد آن را چند دهه زودتر می‌داند[2]. تاریخ پایان این سند هر چه باشد، یک نکته قطعی است و آن این است که این سند بنا بر طبیعت و منظوری که دارد یکسره چیز دیگری است تا یک سند سیاسی. این سند دارای یک موضوع یکدست دینی و وابسته به‌تاریخ انجمن است؛ وگرنه جای آن در اوستا نبود.

این فهرست آغاز می‌شود با توضیحات رسمی از زبان خود اهورمزداه (۱٫۱): «من کسی هستیم که [هر] بخش اَسَهْ را که به‌هیچ روی خوشی پیش نمی‌آوَرَد، تبدیل به‌نشیمن یک رامن ساختم» یعنی نشیمنگاهی که خدای «آرامش خوب چراگاه» در آن فرمانروایی می‌کند (ص. ۲۵۳). «چه اگر من [هر] بخش اَسَه را که به‌هیچ روی خوشی نمی‌آورد، تبدیل به‌نشیمنگاه یک رامَنْ نمی‌ساختم، همه جهان مادی به‌اَئیرینم وَئجَه کوچ می‌کرد»، زیرا این، درست پشت سر آن چیزی می‌آید، که نخستین و بهترین سرزمین‌های آفریده‌ی اهورمزداه نامیده شده است. پس اگر اهورمزداه بخش‌های گوناگون را ندیده بود و آنجا آرامش خوب چراگاه را برپا نمی‌کرد، در آن صورت تنها ائیریَنَم وئجه جای زندگی در جهان بود. اهورمزداه در اینجا طبیعی است که سازگار با انجمن زردشتی سخن می‌گوید: *جمله‌های یاد شده برانگیزاننده‌ی تبلیغ و پیام زردشتی است.* اگر انجمن گسترده نشده بود، سراسر جهان انسانی نیازمند بود در میهن انجمن نخستین، ائیرینَم وَئجه، جای گزینند؛ جاهای دیگر جهان جای زندگی نبود.

از این گسترش در این فهرست هم سخن می‌رود. این بدین‌گونه انجام می‌گیرد که می‌گوید: اهورمزداه نخستین بخش خوب، سوّمین بخش و همچنین چندمین بخش خوب فلان سرزمین و فلان سرزمَین را آفرید. درباره‌ی هر یک از بخش‌ها گفته می‌شود که کدام بدبختی و ناخوشی را اَنگرَه مَینیو به‌عنوان ضدّ آفرینش در آنجا آفرید. در

بسیاری از موارد، سخن از آیین‌ها یا خوهای زشت و آیین‌های دینی است که با برداشت دینی و اخلاقی دین زردشتی ناسازگار است.

۱- نخستین بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَهْ*- و شویثره، که اهورمزداه آفرید اَئیریَنَمْ وِئِجَهْبود، با دایتیا Dāityāی خوب. برای آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید (مار *رَئوی ذیته* raoiδita (مارهای سرخ، گونه‌یی اژدها؟) و زمستان آفریده‌ی دَئِوه است. «ده ماه آنجا زمستان است، تنها دو ماه تابستان است و در این زمان (شاید مقصود آن ده ماه زمستان است) آب‌ها یخ بسته، زمین یخ بسته و گیاهان یخ بسته‌اند. آنجا میان زمستان و دل زمستان است؛ هر گاه زمستان بگذرد، سیلاب‌های بسیار درخواهد آمد.»

۲- دوّمین بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَهْ* و شویثره که اهورمزداه آفرید سرزمین چارپا (گَوَه ص. ۵۷) است که سرزمین سوغذه است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید مگس چارپا است که مرگ بسیار در میان گاوان و گوساله‌ها برپا می‌کند (؟). این همان سرزمین سغد باستان است که میان شاخه‌ی میانین سیحون و جیحون قرار گرفته. در نوشته‌های باستان مرکز سرزمین مَرَکندَه و یا سرزمین سمرقند امروزی است؛ آن‌گونه که اینجا نامیده می‌شود چنین می‌نماید که مرکز واقعی نداشته بلکه بیشتر یک کشور برونی است.

۳- سوّمین بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَهْ* و شویثره که اهورمزداه آفرید سرزمین مُوئورو Mouru است که سرزمین گروندگان *اَشَه* است. آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید *مَرِذا* marəδā و *ویثوشا* viθušā است. معنای این دو واژه ناشناخته مانده[۱]. موئورو شکل اوستایی مَرْگو در فب است که در نوشته‌های باستان نام سرزمین مَرْگیانه از آن ساخته شده است؛ این همان مرو امروزی است با واحه‌یی که پیرامون آن است. اینجا مرکزی برای پرستش میثره بود (ص. ۵۴)

۴- چهارمین بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَهْ* و شویثره که اهورمزداه آفرید *باخذیِ* بود که زیبا و دارای درفش افراشته است. آفت این سرزمین که انگره مَینیو آفرید *بْرَوَرَه* و *اوسَذَهْ* بود[۲] - معنای آن روشن نیست. باخذیِ که در واژه‌ی بلخ هنوز زنده است صورت نوتری از واژه‌ی فارسی باستان باخْتْریِ است، که نویسندگان باستان از آن نام سرزمین باکتریانه را ساخته‌اند؛ این سرزمین در شمال رود جیحون است.

اینکه باخذی درفشِ برافراشته دارد، به‌روال زبان اوستایی هیچ شهرت خوبی

نیست. به‌عکس درفش به‌سپاهیان دشمن داده می‌شود. پس درفش با یک سازمان ارتشی بستگی پیدا می‌کند که معنای آن با دین زردشت اختلاف داشته و نشان دهنده‌ی مردمی بوده است که زردشتیان با آنان پیکار می‌کرده‌اند. به‌این ترتیب شگفت‌تر این است که فروَشی‌ها، که به‌مردان خشْتَوی یاری می‌کردند (ص. ۲۷۲ و بعد) دارای درفش‌های باز شده می‌باشند (یشت ۱۳$_{۳۷}$). پیش از این اشاره شد که این فروشی‌ها به‌بخش بسیار کهنی در تاریخ دین زردشتی، شاید به‌خود انجمن بنیادین، برمی‌گردند؛ در تیره‌ی فریانه در آن روزگار هنوز این سازمان وجود داشت. در غرب ایران، بر خلاف گرایش‌های دین زردشتی، درفش به‌افتخارات بزرگ رسیده است.

۵ـ *پنجمین بخش از بهترین بخش‌های اَسَه و شُوْیثرَه* که اهورمزداه آفرید *نیسایَه* بود که میان موئورو و باخذي جای دارد. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید «...»[۱] بود و «دشمنی» بد «بر ضدّ مَنَهْ» (وِي مَنَهْيَه vimanahya)

جایگاه نیسایه به‌اندازه‌یی که باید دقیق داده شده: میان مرو و بلخ، مرگیانه و باکتریانه. با یاری جستن از سفسطه بازی و توضیحات زبان شناسی نامکن، می‌توان این سرزمین را با بخش نسایه در ماد (Nisaia) که در نوشته‌های باستان از آن یاد می‌شود پیوسته دانست. این سرزمین جزو بخش هیرکانیه شمرده می‌شد و در سنگ‌نوشته‌ی بهستان با واژه‌ی فارسی باستان، *نیسایَه*، برابر می‌شود[۲]. بَتلَمیوسْ (Ptolemaeus) در روی نقشه‌ی خود در بخش بالای مرو یعنی جنوب واحه‌ی مرو سرزمینی دارد به‌نام نیگایه Nigaya که شاید صورت غلطی است از نیسایه. به‌هر صورت نیسایه‌ی اوستا را باید آنجا جستجو کرد. آفت آفریده‌ی اَنگر مَینیو غیرممکن است که «شک و گمان» باشد، چنان‌که ترجمه کرده، و در نتیجه‌ی همانندی ظاهری با یک واژه‌ی فارسی میانه و فارسی نو به‌اشتباه افتاده‌اند. در هر صورت من نمی‌توانم حدس بزنم که در آن روزگار و آن شرایط چه معنا داشته است. این واژه به‌همان صورت که در آنجا است چنین معنا می‌دهد: زردشتیان در اینجا برخورد کردند به‌ایستادگی سرسختانه در برابر ورزش‌ها و کارهای دینی که به‌ویژه با تأثیر مَنَهْ و وهومَنَهْ، یعنی ورزش‌های خلسه‌یی مگه، بستگی داشت ما در مرکز واقعی سرزمین پرستش میثرَه قرار گرفته‌ایم.

۶ـ *ششمین بخش از بهترین بخش‌های اَسَهْ و شُوْیثره* که اهورمزداه آفرید *هَرُیْوَه* بود

که در آنجا «ترک کردن، سپردن» (خانه‌ها به‌هنگام مرگ) رواج دارد. آفتی که اَنگْرَه مَیْنیو برای این سرزمین آفرید شیون وزاری بود.

هَرُیوَه، که فارسی باستان آن هَـرَیْوَه است، امروز در واژه‌ی هـرات زنـده است؛ نویسندگان باستان آن مرز و بوم را اَرْیَه می‌خواندند، و چسبیده به‌شمالِ دْرَنگیانَه که در سرزمین پیرامون دریاچه‌ی هامون بود، جای داشت؛ یعنی بی‌درنگ به‌مرز جنوبی نیسایَه می‌پیوست. دین زردشتی در اینجا به‌این آیین برخورده بود که به‌هنگام مرگ خانه را رها می‌کردند و آیین سوگواری برگزار می‌کردند، و این آیینی است که گویا با برداشت گاهانی از مرگ (ص. ۳۲۷) ناسازگار است و با آیین فْرَوَشی هم، که در آن یکسره روح دیگری حکمفرما بود، هماهنگ نیست. سوگواری در نوشته‌های بعدی هم بـه‌سختی مـنع می‌شود[۱].

۷ـ *هفتمین بخش از بهترین بخش‌های اَسَهْ* و شئُیثره که اهـورمزداه آفـرید *وَئیِکرِتَه* Vaēkěrěta بود، آنجا که خارپشت (؟) لانه دارد. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید زن جادو (پئی ریکا)ی خْنَنْ ثَیتي است، که به‌کرساسپه پیوسته بود.

اکنون می‌رسیم به‌مرز و بوم تاریخ افسانه‌یی ـدینی و پهلوانی. ایـن سـرزمین‌ها بـا کرساسپه بستگی پیدا می‌کند و او کسی است که چنان‌که دیدیم بـرای خـدای وَیـو در گوذه، شـاخه‌یی از رودخـانه‌ی رَهـا، یـعنی در بـخش‌های پـیرامـون مـیانین یـا بـالایین رودخانه‌ی سیحون است، قربانی کرده بود (ص. ۲۷۵، ۳۱۷). از این رو من وَئیِکرته ـ و صـورت‌های دیگـر مـانند آن‌را ـ گـونه‌ی بـدنوشته‌یی از واژه‌ی *وَیو ـکِرتَه* «سـرزمین آفریده‌ی وَیو»، جایی که وَیو برترین خدا بود، می‌دانم و آن‌را بـا سـرزمین گـوذه یکـی می‌دانم. پس ما در شرقی‌ترین بخشی قرار گرفته‌ایم که در افق اوستایی جای مـی‌گیرد. ترجمه‌های پهلوی، این سرزمین را در کابل و پیرامون آن جستجو می‌کنند، ولی این تنها حدس است؛ علّت آن این است که این واژه درست پشت سر هَرُیوَه می‌آید. زن جادوی خْنَنْ ثَیْتی تنها در اینجا یاد می‌شود؛ این نام که اسم مـفعول یک زمـانواژه‌ی فـرامـوش شده‌یی است، که در سرزمین هند هم بسیار کمیاب است،[۲] کاملاً باستانی است. قطعاً در اینجا اثر و رنگ کهنی از داستان پهلوانی کرساسپه به‌جا مانده است. پئی ریکاها از باورداشت‌های تورانی باستان بود (ص. ۳۱۳). پیوند کرساسپه با چنین موجودی باید از

یک دسته افسانه‌های تورانی یک دست پیش از زردشت پیرامون شخص او برخاسته باشند. این پیوند یقیناً در میزان دشمنی و نفرت دین زردشتیِ بعدی با کرساسپه سهم کمی نداشته است (ص. ۳۲۵).

۸ـ هشتمین *بخش از بهترین* بخش‌های *اَسَه* و شویثره که اهورمزداه آفرید سرزمین پرچراگاه *اوروا* بود. آفت آن سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است، دارندگان (*مالکان*) بد است.

این سرزمین «دور (؟)» تنها در اینجا نامیده می‌شود. جایگاه آن در پیرامون جنوب فرات (*میشان*=Mesene)، که ترجمه‌ی پهلوی نشان می‌دهد، پیدا است که بی‌ارزش است، و تنها نماینده‌ی گرایشی است از دین زردشتی غربی، که جای اوستا را به‌سوی غرب می‌کشد. گویا در آنجا مردم غیرایرانی فرمانروایی می‌کرده‌اند. به‌دلایلی که پس از این خواهد آمد، گمان می‌کنم که این بخش سرزمینی در نزدیکی هیرکانی باشد که پشت سر آن می‌آید، مثلاً دشت‌های ترکستان در سوی کرانه‌ی میانین دریای مازندران، به‌هر حال سرزمینی در غرب واحه مرو قرار گرفته بوده است.

۹ـ *نهمین بخش از بهترین* بخش‌های *اَسَهْ* و شویثره که اهورمزداه آفرید *خْنِنْتَه* بود که از سرزمین *وِهْرکانَه* است. آفتی که انگره مینیو برای این سرزمین آفرید گناه نابخشودنی همجنس بازی است.

اکنون درست به‌سوی غرب آمده‌ایم. نام وهرکانه در گرگان امروز در فارسی نو زنده است، یعنی نام باستانی استانی که امروز استرآباد خوانده می‌شود و در گوشه‌ی جنوب شرقی دریای مازندران قرار دارد. این نام هنوز به‌رودخانه‌یی اطلاق می‌شود که در جنوب رود بزرگ اترک (رودخانه‌ی تابستانی Maxenas)، جریان دارد و مانند همین رودخانه به‌دریای مازندران می‌ریزد[1]. وِهرکانه در سنگنوشته‌ی بهستان ـ به‌صورت فارسی باستان *وْرْکانَه* همراه با *پَرْثَوَه* یا سرزمین پارت‌ها، خراسان امروزی، نامیده می‌شود. در نوشته‌های کهن این نام برابر است با Hyrcania؛ خْنَنْتَه را خواسته‌اند با رودخانه‌یی که نزد نویسندگان باستان در هیرکانی نام آن به‌صورت *خْریندَاس* یا *خیندروس* chindrus است، یکی بدانند. هیرکانی در دوره‌ی باستان بسیار بزرگتر از استان بعدی ایرانی یعنی گرگان بود. سابقاً نخست کرانه‌ی جنوبی دریای مازندران و

کوهستان‌های بلند جنوبی این دریا را هم دربر می‌گرفت، و این سرزمینی بود که امروز مازندران نام دارد، چنان‌که در اوستا *مازَنَه* خوانده می‌شود، و عرب‌ها آن را در دوره‌ی سده‌های میانین طبرستان خوانده‌اند، بنا بر نام مردمی که در آنجا به‌سر می‌بردند یعنی تپوریان در روزگار باستان. ولی ضمناً هیرکانی بخش کوهستان بزرگی را هم دربر می‌گرفت که مرز شمالی ایران را با ترکستان می‌ساخت، و در حالی که به‌سمت جنوب شرقی کشیده می‌شود بیرونی‌ترین مرز غربی سرزمین مرو را تشکیل می‌دهد. این سرزمین کوهستانی، که بخش شرقی هیرکانی باستان است بدون تردید برابر است با مفهوم جغرافیایی که در مهریشت *اَرزَهی* نامیده می‌شود، و برای ساکنان واحه‌ی مرو در غربی‌ترین بخش جای گرفته (ص. ۵۶). گویا میثره پرستان در واحه‌ی مرو، اصطلاح معمول اوستایی «*دَئِوَه*‌های مازَنی پیروان دروگ *وَرِنَه*» را به‌عنوان نام همگانی شده برای همه نیروهای پلیدی در جهان، از غربی‌ترین تا شرقی‌ترین نقطه ساخته‌اند؛ درباره‌ی سرزمین وَرنَه در شرق، نک. پس از این شماره‌ی ۱۴. این اصطلاح در متن‌های اوستایی کهن، فقط از زبان *هَئوشیَهَه* Haošyaha، که پس از اینها به‌صورت هئوُشنگ در آمده، یاد می‌شود (یشت $۵_{۲۲}$، $۱۳_{۱۳۷}$، $۹_{۴}$)، که نخستین ایرانی و نخستین شاه میثره پرست و شاید یکی از چهره‌های محلّی است که به‌هر صورت با کوهستان میثره، هرا، (ص. ۵۴) سخت پیوسته است.

نام «خْنِنْتَه» که سرزمین وهرکانه است، از همان‌گونه است که در مورد سوگدیانه در زیر شماره‌ی ۲ به‌کار رفته است. نکته‌ی روشن این است که هیرکانی همچون یک سرزمین بیرونی که هیچ‌گونه اوضاع منظّم و مرتّبی نداشته، نگریسته می‌شده. اصطلاح «دَئِوه‌های مازنی» از نظر تاریخی به‌معنای آن است که مردم در آنجا به‌دین اهورایی آریاییان وابسته نبودند. به‌احتمال بسیار آنها از تیره‌ی غیرآریایی نبوده‌اند. استرابون از تپوریانی که همزمان با او یا در زمان مآخذ او نیز در بخش‌های کوهستانی شرقی هیرکانی زندگی می‌کردند، یاد می‌کند، که اینان روا می‌داشتند زنان خود را هنگامی که دو یا سه فرزند از آنها داشتند به‌مردان دیگر بدهند (C.۵۱۵). به‌دشواری می‌شود این اندیشه را آریایی پنداشت. به‌گفته‌ی همین نویسنده (C.۵۲۰) مردان جامه‌های سیاه و موهای بلند داشتند، زنان به‌عکس جامه‌های سپید و موهای کوتاه؛ هر کس بهترین گواهینامه را برای

دلیری خود به‌دست می‌آورد، با هر کس می‌خواست زناشویی می‌کرد، و این به‌هر حال اشاره‌یی به خوَیِت وَدَثَه xvaētvadaθa آریایی (ص. ۹۳) نیست. در برابر «فرمانروایان خونینِ این مردم، جنگندگان میثره به‌سوی ارزَهی لشکر کشیدند (ص. ۵۶)؛ ناچار اینان در تاخت و تازهای غارتگرانه‌یی که انجمن میثره از آن در رنج و شکنج بود سهم بزرگی داشتند (ص. ۶۰)، و این تاخت و تازها موجب دادن نام دشنام آمیز «دَئوه‌های مازنی» به‌آنان شد.

۱۰ـ دهمین *بخش از بهترین* بخش‌های *اَسَه* و *شویْثرَه* که اهورمزداه آفرید هَرَخْوَیتیِ زیبا بود. آفت این سرزمین که اَنْگْرَه مَینیو آفرید گناه نابخشودنی خاک کردنِ مردگان بود.

هَـرَخوَیتیِ، کـه در سـنگنوشته بـهستان هَـرَهووَتی، آراخـوزی بـاستان است، کـه سرزمین جنوب شرقی اَریَه و شـرق دْرَنگیانه است؛ در بـخش غـربی‌اش رودخـانه‌ی هَئیتومنت می‌گذرد. دین زردشتی در این سرزمین بـا رسـم بـیگانه‌ی بـه‌خاک سـپردن مردگان در نبرد بود، یعنی با به‌خاک سپردن مردگان که از دید یک زردشتی نفرت انگیز بود.

۱۱ـ *یازدهمین بخش از بهترین* بـخش‌های *اَسَهْ* و شویثره کـه اهـورمزداه آفـرید هَئِتومنت Haētumant بود، که سرشار از درخشش آسمانی و فَرّ است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید جادوگرانِ بد است.

از هَئِتومنت، *اتیماندر* باستان Etymander، هیلمند کنونی بارها سخن رفت. اینجا تنها مقصود رودخانه نیست، بلکه طبیعی است سرزمینی که این رود آن را سیراب می‌کند نیز هست، و بیش از همه بخش پایین رودخانه و دریاچه‌ی کَنسَه‌ئویه یا هامون، که رود هیلمند به‌آن می‌ریزد. این بخش در سنگنوشته‌ی بهستان زْرَنگـه است کـه نـویسندگان باستان به‌صورت دْرَنگیانَه داده‌اند. جادوگر، *یاتو*، در اوستا بیشتر همراه با *پَئِی ریکا* دیده می‌شود. دین زردشتی در اینجا با طبقه‌ی خاصی از پزشکان بومی، که آن دین را نپذیرفته بودند، در نبرد بود.

۱۲ـ *دوازدهمین بخش از بهترین* بخش‌های *اَسَه* و شویثره که اهورمزداه آفرید، رَگَه بود «با سه تیره» (ص. ۵ و بعد). آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید «دشمنی پرتوان بر ضدّ مَنَهْ» بود (*اویَرَ. ویمَنهْیَه*).

باز ما در اینجا دوباره در غربی‌ترین نقطه، در مرکز کهن سرزمین ماد هستیم. رَگَه نزد نویسندگان باستان به‌صورت Rhagae دیده می‌شود؛ در این مورد در آن سرزمین دولت دینی زردشتی که در یشت ۱۹ از آن یاد شده است فرض می‌شود. دین زردشتی در اینجا بسیار بیشتر از نیسایَه با «دشمنی بر ضدّ مَنَهْ» پیکار می‌کرد. اینجا رویداد نهایی در تاریخ زردشتی پدیدار می‌شود: برخورد با روح مغان. در این باره در بخش آینده بیشتر سخن خواهیم گفت. پیش از این گفتیم که «دشمنی بر ضدّ مَنَه» در وندیداد پیروز شد (ص. ۳۰۵ و بعد). این یکی از کارهای مغان بود، که تا اندازه‌ی بسیار در دین زردشتی، که در وندیداد دیده می‌شود، اثر گذاشتند. امّا از آنجا که این «دشمنی بر ضدّ مَنَه» در اینجا در نخستین بخش وندیداد به‌عنوان یک توطئه‌ی اهریمنی یاد می‌شود، چنین نتیجه می‌گیریم، که این فهرست نماینده‌ی لایه‌یی از نوشته‌های کهن است که با روح مغان هنوز برخورد نداشته است. در این متن روایتی از زردشتی کهن بازگو می‌شود که کاملاً در همان آغاز آشکار شدن دین زردشتی در رَگَه (ری) بنیاد گذاشته می‌شود.

۱۳ـ *سیزدهمین بخش از بهترین بخش‌های اَسَهْ* و شویشره که اهورمزداه آفرید چَخْرَه است که سرزمین پهلوانان گروندگان اَشَه است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید گناه نابخشودنی «پختن لاشه» یعنی سوزاندن لاشه است.

سرزمین چَخْرَه بدبختانه برای ما ناشناخته مانده است. معنای این نام «چرخ» است. در سرودهای کهن مردگان، که برای وَیو خوانده می‌شد، و در قطعه‌ی *اَئوگَمَه دَئیچا* به‌جای مانده است (ص. ۳۱۷) شمار بسیاری خطرها یاد می‌شود که آدمی از آنها می‌تواند بر کنار بماند، بر خلافِ مرگ و خدای مرگ که گریزناپذیرند. از جمله چنین می‌آید که «شاید بُوَد که از آن راهی که سپاه دشمن با چرخ‌های (چخره) آراسته، در کمین است، گریخت؛ گریز ناپذیر تنها راه وَیوی نابخشاینده است». سخن از مردمی غارتگر است که گویا نشان چرخ یا چیزی همانند آن در درفش یا به‌عنوان درفش خود داشته‌اند[1]. ممکن است این مردم را چخره، «مردم چرخ» می‌نامیده‌اند. از آنجا که وَیو یک خدای عموماً شرقی است، آنچه بیش از هر چیز به‌نظر می‌رسد این است که چخره را مردمی غربی بدانیم، چیزی از همان دست «دِئوه‌های مازنی». پس نباید چندان زیاد دور از رگه در جستجوی آن بود. ولی در اینجا این نکته بسیار مزاحم است که در

نوشته‌های باستان، که درباره‌ی غرب ایران سرشار از گزارش است، چیزی در این باره دیده نمی‌شود. امّا نشانه‌های دیگر هم راهنمون به‌غربند. مهم‌ترین آنها ترتیب فهرستی است که من پس از این به‌آن باز خواهم گشت. یک پدیده‌ی تاریخ دینی هم سازگار با این نظریه است و آن را در پیوند با سوزاندن نعش که برای سرزمین چخره گواه است می‌توانیم بررسی کنیم.

این نکته روشن است که دین زردشتی این آیین به‌خاک سپردن را سخت رد کرده و نپذیرفته بوده است. این آیین دارای یک گناه مرگبار بر ضدّ عنصر بسیار مقدّس آتش است. وندیداد ۸۰-۸۷۳، دارای مقرّرات دقیق و جزیی است درباره‌ی اینکه یک مرد مزدیسنی چه باید بکند اگر ناگهان از جایی بگذرد که پختن لاشه انجام می‌گیرد. در اینکه در اینجا سخن اصلی درباره‌ی سوزاندن لاشه است، نباید تردیدی داشت[1]. دین زردشتی قطعاً بیرون گذاشتن مردگان را که جانوران آنها را بخورند، تجویز می‌کند؛ لاشه‌ی مرده باید روی جایگاهی که در صورت امکان بلند باشد گذاشته شود تا سگان و لاشخوران به‌آسانی آنها را بیابند (وندیداد ۶۴۵/۶). بر این آیین همچنان تا امروز پارسیان رفتار می‌کنند. امّا بیرون گذاردن مرده در ساختمانی که برای این کار است انجام می‌گیرد؛ باری این آیین باید نخست در زمان ساسانیان جا افتاده باشد. به‌راستی این آیین بر پایه‌ی دستورهای وندیداد استوار است، امّا در آنجا نظری که درباره‌ی این‌گونه ساختمان‌ها می‌آید به‌اندازه‌یی گونه‌گون است که به‌روشنی می‌بینیم که این رسمی است در حال رواج یافتن و از روزگار دراز با بی‌اعتمادی و بی‌رغبتی روبه رو بوده است. یک بار به‌برپا کردن چنین ساختمانی صریحاً دستور داده می‌شود (۸۲)، یک بار هم احتمال می‌رود که از این ساختمان به‌همین منظور استفاده می‌شده (۵۱۴)، ولی به‌جز این دو مورد این ساختمان‌ها ـ یا دستگاه‌هایی که با دست مردم برای بیرون گذاشتن لاشه‌های مردگان ساخته شده، به‌عنوان نشیمنگاه دَیوَه‌ها، پیروان دَیوَه و دوستان دَیوَه یاد می‌شود، جایی که مردم بد پس از فرو رفتن خورشید گرد هم می‌آیند، شاید برای آنکه در آنجا کارهای تاریکی را انجام دهند (۵۸-۷۵۴)، به‌صورت یک کار نیک دستور داده می‌شود که آن ساختمان‌ها را ویران کنند (۵۲-۷۴۹، ۳۱۳). چنین ساختمانی در وندیداد به‌همان نام امروزی خود [دخمه] خوانده می‌شود، که از نظر ریشه‌ی واژه چیزی جز «انبوه هیزم» معنا نمی‌دهد. از نظر

تاریخ دین موضوع بدین‌گونه است که دین زردشتی ارزش و احترام بی‌اندازه برای سوزاندن لاشه می‌گذارد، و نمی‌توانست آن را از میان ببرد و از همین رو توافقی به‌این صورت انجام یافت که دین زردشتی به‌عنوان نمادین، شکل انبوه هیزم (برای سوزاندن مرده) را نگاه دارد ولی آن را به‌گونه‌ی جایگاهی برای گذاشتن لاشه‌ها دگرگون کند. از آنجا که ما پذیرفتن این آیین راگام به‌گام در وندیداد می‌بینیم که چگونه صورت می‌گیرد، از هر جهت این احتمال وجود دارد که این آیین با مرحله پیشرفتگی دین زردشتی در غرب ایران بستگی داشته باشد. پس چیزی جز این نمی‌تواند باشد که پیدایش این آیین را با این واقعیّت پیوسته دانست که زردشتیان نزد مردم چخره به‌آیین سوزاندن مرده، که ریشه‌هایی بس ژرف داشت، برخورده بودند؛ در این صورت باید مردم چخره در غرب ایران زندگی می‌کرده‌اند. از این گذشته، در بخش‌های پرجنگل و هیزم جنوب دریای مازندران هم شرایط برای مصرف همگانی مرده‌سوزی بیش از جاهای دیگر موجود بود؛ در دشت‌های بی‌هیزم و خشک، این آیین قابل تصوّر نیست. در این بخش‌ها هیزم بسیار کمیاب و گردآوری هیزم با رنج و دشواری بسیار همراه است، از این رو آتش عنصر مقدّسی می‌شود که نباید به‌آن بی‌احترامی کرد.

۱۴- چهاردهمین بخش *از بهترین بخش‌های اَسَه* و شُوَیثره که اهورمزداه آفرید وَرِنَه Varĕna بود با چهار گوش (گوشه؟) که ثْرَئِیتئونه در آنجا زاده شد، و اَژی دَهاکَه را در آنجا کشت. آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید نشان شناسایی ناشایست[1] و مالکان غیرآریایی بود.

از این سرزمین پیشتر سخن رفت، جای آن در سرزمین بَبَرْ (سگ آبی)، یعنی آنجا که سرزمین اَژی دَهاکَه است، بود پس در پیرامون رود سیحون بوده، زیرا که بَبَرْ در بخش اَرْدویِ سوورا اَناهیتای مقدّس بود. شاید ناگزیر شویم به‌همسایگان مردم هئومه وَرْکَه بیندیشیم، که در سنگنوشته‌ی بهستان از آنان یاد می‌شود، و نزد نویسندگان باستان به‌صورت Amyrgioi آمده است، آن سوی سوغدیانه و باکتریانه. همراه با این مردم همواره سکاهایی یاد می‌شوند که نشان شناختن آنها این بود که کُلاهْخودْهای بلند بر سر می‌گذاشتند[2]. زبان سکاها ایرانی است ولی خاستگاه آنها گویا ایرانی نیست. پس ما از دید ایرانیان اکنون در شرقی‌ترین مرز هستیم.

۱۵- *پانزدهمین* بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَه* و *شُوِیثرَه* که اهورمزداه آفرید سرزمین هفت هندو بود. آفت این سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است نشان شناسایی ناشایسته و گرمای ناشایسته بود؛ طبیعی است در سرزمین هفت هندو بخش رودخانه‌ی *ایندوس* و پنجاب کنونی است. مردم آنجا جامه‌ی محلّی به‌تن داشتند که با آن از ایرانیان جدا می‌شدند.

۱۶- *شانزدهمین* بخش *از بهترین* بخش‌های *اَسَه* و *شُوِیثرَه* که اهورمزداه آفرید *اوپه-اَوذَئیِشو-رَهَیاه* «سرزمین کنار امواج رَها» بود. آفت این سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است، زمستانِ آفریده‌ی دیو و دارندگان *تَوژیَه* آن سرزمین بود (تَوژیه taožya نام ویژه؟ صفت، به‌معنای ممنوع، گناهدار،؟).

فرض بارتُلُمه که این نام به‌معنای «در کنار چشمه‌های رها» است، بر پایه‌های بسیار سستی نهاده شده و نامحتمل است[1]. با این فرض ما به‌بخش‌های بالای کوهستان تین‌شان می‌رسیم. بنا بر ریشه شناسی او معنای واژه تنها «آب»، «موج» است. به‌دلایلی که هم‌اکنون خواهد آمد، این نام را من به‌سرزمین آبریز، پرآب رودخانه‌ی رَها برمی‌گردانم، یعنی آبریز رودخانه‌ی سیحون، که ضمناً در دوره‌ی باستان بسی جنوبی‌تر از امروز بود: جایی که امروز پِرُوسْک Perovsk خوانده می‌شود، رودخانه‌یی که به‌شمال غرب می‌رود، به‌شمالی‌ترین نقطه‌ی خود می‌رسد، سپس به‌جنوب غرب پیچیده به‌بستر تقریباً ۵۰۰ کیلومتر درازایی که اکنون خشک شده، در دریاچه‌ی آرال، تقریباً در میانه‌ی ساحل شرقی آن می‌ریزد. هنگامی که این فهرست تنظیم می‌شده است، در آنجا یعنی در شمال، اوضاع سیاسی بدی حکمفرما بوده است؛ ولی گفته نمی‌شود که فرمانروایان غیرایرانی بوده‌اند.

اگر بخواهیم آگاهی‌های جغرافیایی این فهرست را دریابیم، باید در این باره به‌طور قطع بدانیم که همه‌ی بخش پایانی این فهرست بنا بر طرحی فراهم شده است که ما از جاهای دیگر هم با آن آشنا هستیم: *خواه او از راه سیرْتْ‌های تابستانی سفر کند، خواه از راه قفقاز نامهمان دوست، و خواه از راه سرزمین‌هایی که رود هیداسپه‌ی افسانه‌یی در آن جریان دارد* (هوراس Horas ،۲۲ ،۱ .carm). اوستا تعبیری فراگیر برای جهان و چیزهایی که در جهان هستند می‌سازد، که بنا بر جهات اصلی جغرافیایی با بیرونی‌ترین جاها یا مرز

و بوم‌ها در هر جهتی، بیان می‌شود. جهات اصلی در این بیان شرق ـ غرب است. اصطلاح «جهان» یعنی «سرزمین هفت کشور» هم به‌همین‌گونه ساخته شده: نخست شرقی‌ترین کشورهای مشرق و غربی‌ترین کشورهای مغرب می‌آیند، که هر کدام با یک کوه شناسانده می‌شوند. سپس دو کشور، در شمالی‌ترین مرز، و دو کشور در جنوبی‌ترین مرز و در میان همه آنها خْوَنیرَثَه، «کشوری با گردونه‌های جنگی که با صدای بلند حرکت می‌کنند» است (ص. ۵۴ و بعد). ردیف کرشور نخست به‌وسیله‌ی انجمن میثره به‌اوستا رسید، و از این رو این ردیف، از سرزمین مرو، یعنی از خْوَنی رَثَه‌ی واقعی، تعیین جهت شده است. یک تعبیر دوّمی هم مانند این را در هنگام بازشناسی نیروی فراگیر میثره در مهریشت می‌بینیم (یشت ۱۰٫۱۰۴): بازوان دراز او پیمان شکن را می‌گیرند، خواه آن مرد در دورترین نقطه در شرق هند و یا در دورترین نقطه در غرب، در سَنَکَه‌ی sanaka رود رها باشد یا در میانه‌ی این زمین. مقصود از توضیح آخر، خْوَنی رَثَه، سرزمین مرو است و توصیفات از آن سرزمین آغاز می‌شود. هند در اینجا نشان دهنده شرقی‌ترین مرز است؛ طبیعی است که به‌همین نسبت هم جنوبی‌ترین مرز ممکن بود تعیین شده باشد. غربی‌ترین مرز برای آریاییان مَرْوْ اَرْزَهی بود، که کوهستان شرقی هیرکانی است. سَنَکَه‌ی رَها به‌روشنی نشان دهنده‌ی شمالی‌ترین مرز، و شاید شمالی‌ترین نقطه‌ی رودخانه است[1].

اکنون اگر برگردیم به‌فهرست وندیداد، بنا بر آنچه پیش از این گذشت می‌توانیم به‌آسانی بگوییم که دو جزء پایانی هفت هندو و آبریز رَها، نماینده‌ی جنوبی‌ترین و شمالی‌ترین مرز است. ولی نام‌هایی که پیش از این فهرست یاد می‌شود چنان مرتّب شده است که دو به دو شرقی‌ترین مرز و غربی‌ترین مرز را نشان می‌دهند. این نکته در مورد وِهرکانه ـ هَرَخْوَیتی، و هئِتومنت ـ رگه، به‌خوبی روشن است و این نام‌های دوتایی ما را به‌این نتیجه می‌رساند: نام‌های دوتایی بنا بر اصلی به‌یکدیگر پیوسته شده‌اند، که در تاریخ هنر نگارش آن را معمولاً boustrophedon، یعنی هر یک از نام‌های دوتایی در جهات جغرافیایی از آنجا آغاز می‌شود که آن دوتای دیگر پایان می‌یابد. این اصل در این فهرست در نخستین سرزمین، آنجا که نخستین تاریخ افسانه‌های دینی می‌آید، یعنی در سرزمین افسانه‌یی وَیُوکِرَته (یا vaēkěrěta) در نظر گرفته است. هر گاه به‌این ترتیب توجّه

کنیم، می‌توانیم خود به‌خود جهت‌های جغرافیایی چند سرزمین، که در هیچ جای دیگر آگاهی‌هایی درباره‌ی آنها وجود ندارد به‌دست آوریم:

شرق		غرب
وَیُوکِرتَه	←	اوروُا
		↓
هَرَخْوائِتي	←	وِهْرْکانَه
↓		
هَئِیتومنتْ	←	رَگَه
		↓
وَرِنَه	←	چَخْرَه
↓		
(جنوب)هفت‌هندو	←	(شمال) آبریز رَها

این بخش از این فهرست برای تعیین نحوه و چگونگی تاریخ گسترش دین زردشتی هیچ‌گونه ارزشی ندارد. تنها بازگویی می‌کند که دین زردشتی از سوی شمال به‌جنوب، از شرق به‌غرب، در درون یا در برون ایران گسترش یافته است. شمارش با این سخنان پایان می‌یابد: «سرزمین‌های اَسَه و شویشره‌ی دیگری هم هست که زیبا، پر از راز، تقدیس شده (برخذه)، فْرَشَه و درخشان‌اند». ولی این فهرست در این بخش بزرگترین اهمیّت را برای شناخت گسترش واقعی دین زردشتی، در زمانی که در غرب استوار شده بود، داراست. این گسترش به‌ما می‌گوید در سرزمین‌های برشمرده، زردشتیانی یافت می‌شدند و در آنجا فعّالیّت‌های تبلیغاتی می‌شده است. اینکه سرزمین‌های دوتایی مانند وَیوکِرتَه و وَرِنَه، گویا تنها از این رو نامشان در این فهرست آمده که به‌نخستین تاریخ افسانه‌های زردشتی وابسته‌اند، چندان اهمیّتی ندارد و از ارزش آگاهی‌های تاریخی این فهرست نمی‌کاهد.

آغاز این فهرست یکسره ازگونه‌ی دیگری است. در اینجا هیچ‌گونه اصلی بر پایه‌ی نظم ساختگی حکمفرما نیست. گروهی از سرزمین‌های به‌هم پیوسته به‌ترتیبی برشمرده می‌شوند که در آن، آن سرزمین‌ها هم‌مرز یکدیگر می‌شوند، و با دید کلّی از شمال به‌جنوب؛ از سرزمین کهن آریایی سخن می‌رود که سرزمین‌های مرکزی آن مَرگیانَه، آریَه، سُغدیانه، خوارَزم بوده‌اند (ص. ۵۴ و بعد). اینجا احتمال می‌رود که شمارش جغرافیایی بیان جریان رویداد تاریخی است، بیان یک رسالتی است، که از سرزمینی

واقع در شمال سغدیانه و مرگیانه به‌سوی جنوب گسترش یافته است. این سرزمین *اَئیرینِم وئِجَهْ* Airyaněm Vaējah «وَئِجهِ آریایی»، در اینجا معنای این واژه مورد توجّه من نیست[۱]. این سرزمین مقدّس دین زردشتی است. این بهترین سرزمین‌ها بود، که اهورمزدا آفرید، زیراکه آنجا بود که او بر زردشت آشکار شد. پیوستگی نزدیک پیامبر با این سرزمین در متن‌های کهن اوستا (یشت ۵$_{۱۷/۸،۱۰۴}$) به‌اندازه‌یی روشن بیان شده و *روایت‌های بعدی* تا به‌امروز آن را استوار نگاهداشته‌اند، که هیچ‌گونه تردیدی در این نمی‌توان داشت که *در اینجا نام سرزمین پیامبر و سرزمین انجمن گاهانی به‌جای مانده است*. از میان این سرزمین رودخانه‌ی *دای‌تیا* می‌گذرد، که با تاریخ زردشت به‌گونه‌ی جدایی ناپذیر پیوسته است. زردشت (یشت ۵$_{۱۰۴}$، ۱۵$_{۲}$) و اهورمزداه خود (یشت ۵$_{۱۷}$) در کنار این رود قربانی کردند. پسر ویشتاسپه، *زَئیری وَری*، در اینجا قربانی کرد، همچنین در یشت‌های بعدی ویشتاسپه هم قربانی کرد، ولی احتمال می‌رود که این از جمله افزوده‌های بعد باشد (ص. ۳۱۲).

حدس این مسئله که این چه سرزمین و کدام رودخانه است، دشوار نیست، زیرا اَئیریَنِم وَئِجَهْ چنان‌که پیدا است، شمال سغدیانه و مرگیانه قرار دارد. حقیقت ساده و در بنیاد بدیهی درباره‌ی این سرزمین، در سال ۱۹۰۰ توسّط ی. مارکوارت J. Markwart باز گفته شده است[۲]، بر خلاف جهت پژوهش زردشتی، بر اثر تعبیرهای عرفانی دین زردشتی غربی به‌گمراهه کشیده شد و موجب شد که این سرزمین را در سوی دیگری جستجو کنند. شمال مرگیانه و سوگدیانه، سرزمین خْوارِزمْ گسترده می‌شود، که همان هووارزمی Huvārazmi در فارسی باستان، chorasmia در نوشته‌های باستان است و رودخانه‌ی پرآب جیحون یا آمودریا از میان آن می‌گذرد. گستردگی این سرزمین چنین می‌نماید که در دوره‌ی باستان مفهومی ناروشن بوده است؛ این سرزمین به‌سوی شمال شرق تا رود سیحون کشیده می‌شد، و مرکز آن پایین دست جیحون، تقریباً از نقطه‌یی که امروز راه‌آهن ترانس کاسپیَن از این رود می‌گذرد، بود. از سوی جنوب غربی، شاید تا دریای مازندران کشیده می‌شد؛ مرزهای آن از سوی شمال غربی هرگز ثابت نبوده است. خیوه‌ی امروزی یک بخش کوچک ازآن را در کرانه‌ی غربی جیحون دربر دارد. *اَئیریَنِمْ وَئِجَهْ در این بخش قرار داشت*، و رودخانه‌ی آن سرزمین، یعنی *دُای‌تیا*، جیحون جنوبی

است. نشیمنگاه انجمن گاهانی شاید درست پیرامون همین رودخانه بوده است.

ما دیدیم که اَرْیَنِمْ وَئِجَهْ سرزمین کاملاً سردسیر بوده و آب و هوای این بخش‌ها معمولاً قارّه‌یی هنوز هم تا امروز آب و هوایی خشن است. این سرزمین از سوی شمال باز است و بادهای سرد دشت سیبری از آنجا می‌گذرند. توصیف آب و هوای آن در وندیداد سخت ما را به‌یاد آن چیزی می‌اندازد که هردوت از سرزمین سکاها گزارش می‌دهد: آنجا هشت ماه زمستان است و چهار ماه تابستان، در درازای زمستان رودخانه‌ها و دریاها یخ می‌بندند، ولی بارندگی هیچ نمی‌شود (۴/۲۸).

و با این سخن می‌توان سرانجام به‌این بخش پایان داد. *اَرْیَنِمْ وَئِجَهْ* سرزمین زردشت *و مرز و بوم انجمن گاهانی، در پشت رودخانه‌ی جیحون یعنی در خوارزم، شمال سُگدیانه و مَرگیانه قرار داشت.* زردشت به‌سختی در زیر فشار دین میثره در *این دو سرزمین قرار داشت. در حالی که پیروان این دین در تلاش نیروی سیاسی در بخش جنوبی جیحون بودند، و تا آنجا که می‌توانستند می‌کوشیدند که قدرت شهریاران کوچک کَویِ و مردان بلند پایه‌ی این تیره را به‌سود خود به‌دست آورند،* زردشت *ناگزیر بود از انجمن گاهانی بگریزد و به‌سوی تیره‌ی تورانی فْریانَه، در کنار رود سیحون روی آورَدْ. زردشت در آنجا کَوی* ویشتاسپه و مردانی *را که نزدیک او بودند با خود همراه کرد و پایگاه خود را استوار. در اینجا دین زردشتی را بنیاد گذارد. این دین سپس از راه تبلیغات موفّقیّت‌آمیز به‌سوی سگدیانه، مَرگیانَه، باکتریانه نیسایه و آریَه گسترده و بدین‌گونه در سراسر جایگاه دین میثره استوار شد. پیام این دین سپس به‌سوی غرب رهسپار شد، و به‌هنگامی که فهرست بخش یکم وندیداد نوشته و تنظیم می‌شد، آن پیام به‌رَگَه رسیده بود.*

امّا با درآمدنِ رَگَه به‌شمارِ انجمن‌های دینی زردشتی، برگ تازه‌یی در تاریخ دین زردشتی آغاز می‌شود. اکنون باید به‌سوی غرب ایران رهسپار شویم.

بخش ۷

اوضاع دینی در غرب

هر چه در ایران شرقی ناگزیر بودیم در تاریکی پیش از تاریخ و جهان تاریکْ روشنِ افسانه‌های دینی تلاش کنیم، چون به‌ایران غربی گام می‌گذاریم با روشنایی تاریخ سروکار پیدا می‌کنیم. درست است که اینجا هم با داستان گونه‌های بسیاری برخورد می‌کنیم و همچنین دوره‌های کهنه‌تر و کهن‌ترین زندگی در ایران غربی را تا روزگاران دراز تاریکیِ ژرفی فراگرفته است، که شاید هیچ پژوهشی نتواند آن را از میان بردارد، ولی در اینجا یکسره از گونه‌ی دیگر، بر زمینه‌ی استواری جای گرفته‌ایم. به‌اسناد خردپذیر ملّت‌هایی دسترسی داریم که در تاریخ هنوز زنده هستند، سنگنوشته‌های بابلی و آشوری و نویسندگان یونانی را می‌توانیم بررسی کنیم و در اینجا یک زندگی منظّم سیاسی می‌بینیم که بر تارک آن سلسله‌یی فرمانروایی می‌کرد، که دست کم در آغاز، توجّه به‌این امر داشت که در سنگنوشته‌های بسیار، برای جهان آینده، از کارهای پهلوانی

خود اثری و خبری به‌جای گذارند.

در نیمه‌ی دوّم سده‌ی ۶ پیش از م. ایرانیان در زمان خاندان هخامنشیان (۳۳۰-۵۵۰) بر دولت بابل در آسیای پیشین چیره شدند، و نخستین بار ایران به‌طور جدّی در صحنه‌ی تاریخ گام می‌گذارد. ولی ایرانیان در آن روزها بیش از هزار سال از تاریخ شرق نزدیک را پشت سر گذاشته بودند. پیداست که در اینجا ناشدنی است که این تاریخ را، بدان‌گونه که پژوهش‌های علمی امروز می‌بینند، بتوان دنبال کرد، ولی پاره‌یی از نکته‌های آن باید برجسته شوند.

سلسله‌ی کاسی‌ها در بابل (۱۱۷۱-۱۷۴۶ پیش از م.) در اصل غیرآریایی بودند، ولی باید پاره‌یی عناصر آریایی در آنها وجود داشته باشد[1]. نویسندگان بابلی بر یک لوحه‌ی گلی، نام شاهان کاسی و چند فهرست از زبان کاسی را مرتّب کرده و شرح داده‌اند، و این نشان می‌دهد که با پاره‌یی از نام خدایان آریایی برخورد نزدیک داشتند یا با آنها در روزگاری پیش از آن برخورد داشته‌اند.

رگه و عنصر آریایی در میان‌گروه مردم خورّی، که پیرامون سده‌ی ۱۹ پیش از میلاد به‌پایه‌ی رهبری میانروان (بین‌النهرین) شمالی رسیده بودند، از این هم بی‌اندازه شدیدتر بود[2]. خوری‌ها، که پاره‌یی پژوهشگران آنان را سوباره می‌نامند، آریایی نبودند، سامی هم نبودند. ولی یک طبقه‌ی رهبر آریایی داشتند که به‌آنها سازمان ارتشی می‌داد و سیاست آنها را اداره می‌کرد. در زیر رهبری این آریاییان، خورّی‌ها دولت میتانی را که سراسر «میان رودان» بالا را با مرکزی در پیرامون رودخانه‌های بَلیخ و خابور و شهر نی‌سی‌بیس، دربر می‌گرفت تشکیل دادند. این دولت بر آسور چیره شد و صدها سال بر آن فرمانروایی کرد و در روزگار اَمَرْنه (سده‌ی ۱۵ پیش از م.) یکی از نیروهای بزرگ رهبر در شرق بود؛ در سال ۱۳۷۰ پیش از م. این دولت به‌دست پادشاه هتّی سوبّی‌لولیومه Subbiluliuma برچیده شد.

این آریاییان بهره‌گیری از اسب را در آسیای پیشین معمول کردند. اسب در آنجا در آغاز هزاره‌ی دوّم دیده می‌شود. ورزش اسب‌سواری آریایی است؛ در دولت میتانی فهرستی از اصطلاحات یکدست آریایی برای این ورزش می‌بینیم.

بار دیگر آریاییان در *نوشته‌های آسوری* هزاره‌ی یکم پیش از م. دیده می‌شوند، و

این بار سخن از آریاییان در *ایران غربی* است. پیرامون سده‌ی ۹ پیش از م. *مادها* و *پارس‌ها* را می‌بینیم که آسورها بیشتر در بخش‌های زاگرس، پیرامون دریاچه‌ی ارومیه با آنها برخورد پیدا می‌کنند[۱]. به‌نظر می‌آید که مادها و پارس‌ها همراه موجی از آریاییان به‌آنجا کشیده شده باشند که از درون ایران ـ شاید خراسان ـ به‌سوی غرب پیش رفته و در آنجا ماندگار شده بودند؛ اینان با گروهی از سکاها که از شمال آمده بودند آمیخته می‌شدند. در سده‌ی ۸ پیش از م. *دیائوکو*، که یونانیان او را *دَیوکِس* می‌خوانند، دولت ماد را بر پا کرد، که پایتخت آن، آن‌گونه که به‌نظر می‌آید از روزگاران پیش اِکباتانه، فب. *هَگْمَتانه*، همدان امروزی بوده است. این دولت سهم مؤثری در برافتادن دولت نی‌نی‌وِه و آسور (۶۱۲ پیش از م.) دارد. آخرین فرمانروای ماد، آستیاگ، که در سنگنوشته‌های بابلی *ایشتوویگو* (ištuvigo) است، در سال ۵۴۷ پیش از م. در نتیجه‌ی شورش پارسَه، که یونانیان آن را پِرسیس می‌خوانند، و همان انزان ایلامی است، سقوط می‌کند. این شورش بدست کورش، فب. Kuruš، در تورات به‌صورت کورِش Koreš، از خانواده‌ی هخامنش انجام می‌گیرد؛ این مرد در سال‌های بعد سراسر آسیای کهین و سرانجام در ۵۳۹ بابل را می‌گیرد و از این راه در ردیف فرمانروایان جهانی روزگار باستان در شرق پیشین درمی‌آید.

آنچه درباره‌ی دین این آریاییان باستان می‌شود گفت اینها است:

۱ـ در میان نام پادشاهان کاسی نام خدای *مروتش* Maruttaš دیده می‌شود که مدارک بابلی او را با خدای بابلی جنگ و شکار نی‌نورته یکسان می‌دانند، و از این رو آن را تا اندازه‌یی بر حق، با گروه خدایان ماروت هندی یکی می‌دانند. در فهرست خدایان کاسی نام *شوری‌اش* šuriaš خدای خورشید می‌آید که در آن به‌آسانی نام خدای خورشید هندی سووریه sūrya بازشناخته می‌شود. باز هم دستگیرمان می‌شود که «خدا» به‌زبان کاسی بوگَش می‌شود؛ به‌احتمال بسیار این واژه همان واژه‌ی ایرانی غربی *بَگَه* baga «خدا» و *بْهَگَه‌ی* هندیان است[۲].

۲ـ مردان رهبر در میان خورّی‌ها با روشنی هر چه بیشتر دارای نام‌های آریایی هستند. بسیاری از آنان را نمی‌توانیم بازشناسی کنیم زیرا که نماینده‌ی یک مرحله‌ی زبانی کهن هستند، ولی نام‌های دیگر به‌خوبی فهمیده می‌شوند[۳]. از آن جمله *اَرتَه‌تَمَه*

Artatama، که در آن به‌آسانی واژه‌ی ایرانی باستان غربی *اَرْته*، صورت اصلی واژه‌ی اوستایی اَشَه aša را می‌بینیم. و باز در واژه‌ی *اَرْتَه‌مَنیَه* «متوجّه کننده‌ی منش برارته» و در واژه‌ی *اَرْتَه‌شوَره* Arta šuwara، یک واژه‌ی آریایی: *اَرْته ـ سْوَرْ ـ اَ* Arta-svara-a «آنکه خورشیدش اَرتَه است»، دیده می‌شود. در زبان‌های ایرانی بعدی باید این واژه به‌صورت *اَرته‌هْوَرَه* یا به‌صورت اوستایی *اَشَه‌هْوَرَه* درآمده باشد. با واژه‌ی «خورشید» اینجا آشنا می‌شویم که برابر با واژه‌ی هندی آن سْوَرْ و ایرانی هْوَر است. این واژه در نام شووردَتَه Šuwardata هم هست که نام هندی آن Svar-dhāta «از خورشید آفریده» می‌شد، و در نزد ایرانیان بعدی Hvar-dāta باید نامیده می‌شد. دانشمندان در واژه‌ی *سَوش‌شَتَر* صورت بنیادین آریایی کْشَتْرَه، که هندی آن کشتره Kṣtra است بازیابی می‌کردند. در این صورت باید واژه‌ی آریایی *ساوکشتره*، از سوکشتره گرفته شده باشد، به‌معنی «آن که نیرویش خوب است».

پس خورشید و اَرتَه در اینجا نقش مهمّی به‌عهده دارند. مفهوم اَرته آریایی مشترک است و بستگی پیدا می‌کند به‌بخش اصلی جهان باورداشت آریایی. به‌هیچ وجه این مفهوم یک ویژگی دین زردشتی نیست. همچنین مفهوم خششره نیز به‌نظر می‌رسد که در آنجا وجود داشته است. در واژه‌ی وَسَه شَتَه شاید واژه‌ی وَسو vasu=ایرانی vohu «خوب» و در شونَه شورَه Šunašura بی‌گمان سورَه، Śura=ایرانی: sura «سرشار از نیروی برتر از طبیعت»، دیده می‌شود[1].

این نکته که ما در اینجا با یک جامعه سر و کار داریم از نام پیری *دَشْوَ* Piridašwa پدیدار می‌شود که جزء دوّم آن واژه‌ی هندی aśva=ایرانی *اَسْپَه* «اسب» است. در بغازکوی که پایتخت هتّی‌ها بود کتاب راهنمای ورزش اسب سواری یافته‌اند، که مردی از دولت میتانی آن‌را نوشته است. اصطلاحات مسابقه‌ی اسب‌دوانی همه یک دست آریایی‌اند، و بسیاری «شمارواژه»ها را می‌بینیم که همه یکسره به‌صورت هندی هستند؛ از همه سودمندتر واژه‌ی «یک» است که به‌صورت هندی آن (aika-eka) است، و این از گونه‌ی دیگری است تا واژه‌ی معمولی ایرانی (aiva).

ولی نمونه‌های دیگر هم باز دیده می‌شود: یک پیش‌آمد خوب نام مجموعه‌ی خدایان آریاییان میتانی را برای ما نگاهداشته است. در سال ۱۳۸۰ (پیش از م.) یعنی در

آخرین روزهای دولت میتانی میان پادشاه هتی سوپّی‌لولیومه، و پادشاه میتانی، مَتّی‌وَزَه، پیمانی بسته می‌شود که متن آن در بُغازکوی پیدا شده است[۱]. مَتّی وَزَه اینجا به‌برترین خدایان خود سوگند یاد می‌کند: *ایلانی می-ئیت-رَ-اَش-شی-ئیل ایلانی او-رو-و-نَ-اَش-شی-ئِل ایلو این-دَ-رَ- ایلانی نَ-شَ-ئَت-تی اَن-نَ.* در هر دو نام نخستین به‌آسانی جفت خدای هندی میترا-وارونا Mitra-Varuṇā را (ص. ۱۰۱، ۱۰۳ به‌بعد) باز می‌شناسیم. اگر، چنان‌که درست حدس زده‌اند sil- یک پسوند حالت همراهی غیرآریایی باشد، از اینجا دانسته می‌شود که به‌راستی صورت واژه‌ی مرکّب میترا-وَرونا به‌کار رفته است، زیرا صورت‌هایی که به ā- پایان می‌یابند در زبان آریایی از جمله برای بیان همراهی (با حالت بایی فرق دارد) است. اینکه برای هر یک از دو جزء این ترکیب نشان جمع *ایلانی* «خدایان» به‌کار رفته است، کاملاً طبیعی است؛ این همان مرحله‌ی فکری زبان است که *کاتول* Catull می‌گوید «سوگواری کنید ای ونوس‌ها و کوپیدوها!» دوّمین و سوّمین خداوند بدون شک آشکارند. *ایندَرَه*، همان ایندره هندی است و شعرهایی که در آن *ایندْرَه* را *ایندَرَه* باید خواند کم نیست؛ شاید در نام آریایی میتانی Indaruta «نگاهبانی شده از سوی ایندره» این خدا نهفته باشد. آخرین نام، نماینده‌ی جفت خدایان هندی *ناسَتْیَه* است که در ریگودا معمولاً به‌نام Aśvin دیده می‌شوند.

درباره‌ی این فهرست نام خدایان، یک گفتگوی بسیار گرمی صورت گرفته است[۲]. از آنجا که همه چهره‌های خدایان آریایی اینجا هندی هستند، چه صورت واجی واژه‌ها عموماً ویژگی‌های هندی دارند، و دارای ویژگی ایرانی بعدی نیستند، و از آنجا که ما در موارد قابل بررسی، که صورت هندی از صورت ایرانی آن جدا می‌شود، به‌صورت هندی آن برمی‌خوریم، از این رو بسیاری از پژوهندگان، به‌ویژه هـ یاکوبی H.Jacobi و ستِنْ کُنُو Sten Konow، ثابت کرده‌اند که ما در اینجا با واژه‌های آریایی ودایی سر و کار داریم و از پنجاب به‌این‌سو آمده‌اند - شادی بزرگی برای دانشمندان هندی که می‌پندارند اکنون سرانجام دلیلی یافته‌اند که هندوستان در تاریخ جهان در غرب نقشی به‌عهده داشته است. من چیزی در این باره نمی‌بینم که این مواد ما را وادار به‌این نتیجه‌گیری‌ها کند. باید چنین فرض کرد که آریاییان میتانی پیش از کوچ کردن به‌سوی

غرب به‌همان گروه گویشی وابسته بودند که آرییاییان هندی ـ همین معنا برای آرییاییانی که آثاری از آنان نزد کاسی به‌جا مانده است درست است. ولی هیچ چیز مؤیّد این معنا نیست که این زمینه‌ی گویشی در هند باشد. هند میهن آرییاییان نیست و نظریه‌های یاکوبی درباره‌ی زمان بسیار کهن ورود آرییاییان و سرودهای ودایی اکنون به‌طور کلّی جنبه‌ی مبالغه و ثابت نشدنی به‌خود گرفته است. زبان آرییاییان میتانی زبان مشترکی است که روزگاری از سوی تیره‌های آریایی که هنوز از هم پاچیده نشده بودند، به‌آن گفتگو می‌شده است، و طبیعی است مانند همه‌ی زبان‌های دیگر روی زمین اختلاف‌های گویشی داشته است. پس آن زبان زبان آریایی است، نه هندی و نه ایرانی، ولی از نظر گویش شناسی به‌هندی پسین از همه نزدیکتر است. خدایانی که ما در پیمان نامه‌های میتانی می‌بینیم ـ به‌هر حال میترا وَرونا ـ در هند کشف نشده‌اند. نام ورونا هم باید زمانی در همه‌ی زمینه‌های آریایی گسترده شده باشد، هر چند بعدها نزد ملّت‌هایی که ما آنان را ایرانی می‌نامیم از میان رفته است. این ایرانیان دارای یک اصطلاح دینی بی‌اندازه غنی و پرمعنایی هستند که از *ستاک وَرْ*ـ گرفته شده است (ص. ۶۷ و جاهای دیگر)؛ بی‌گمان این واژه با توجّه آگاهانه به‌نام وَرونه ساخته شده است. پیدا است بدین ترتیب چیزی درباره‌ی ریشه گرفتن آن، که به‌کلّی چیز دیگری می‌تواند باشد، گفته نشده است، ولی اندیشه‌های کودکانه و کشمکش‌های ابتدایی و محافل روحانی این پیوند دادن‌ها را دوست دارد و در همین بازخوانی اندیشه‌ها، که در نظر ما بی‌ربط و گسسته است، بستگی‌های راستین و رازهای ژرف می‌یابند.

فرمانروایان میتانی یک طبقه‌ی اشراف از گونه‌ی معمول بودند. خورّی‌های زیردست به‌اینان نام *مَرِّینی* داده بودند. با همه‌ی آنچه که خلاف این مطالب گفته شده، من یقین دارم که این واژه خاستگاه آریایی دارد، همچنان که آندرآس در زمان خود بازگو کرده بود[1]. این واژه از واژه‌ی آریایی باستان marya «مرد» گرفته شده، در اوستا به‌صورت mairiya است که بر پایه‌ی تضادهای سیاسی و دینی یک معنای بد یافته است (ص. ۲۷۱). این آریایی‌ها دارای سازمان‌های اجتماعی بودند که در اوستا همچون یک کار دَئِوی بدان نگریسته می‌شود. خود نام *میتانی* هم می‌تواند آریایی باشد. صورت هندی این واژه دارای قید میثس Mithas است که اصولاً به‌معنای «متناوب، متغیّر» و بعد

«با همکاری با» یا به‌عنوان اصطلاح «جنگ تن به‌تن با» است. بدین‌گونه ممکن است میتانی به‌معنای «با هم اثرگذاری» یعنی یک نام‌گذاری برجسته برای یک سازمان اجتماعی - در عمل این همکاری چگونه انجام می‌شده در درستی این نام هیچ تأثیری ندارد.

بی‌گمان دیگر نیازی نیست که به‌این نکته اشاره شود، که دین آریاییان میتانی هیچ سر و کاری با دین زردشتی نمی‌تواند داشته باشد. دین زردشتی هم ایندْره را می‌شناسد، و هم ناسَتْیَه‌ها را، ولی آنها را رد می‌کند و به‌جهان زشت دَئِوه‌ها می‌افکند؛ در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳ـ درباره‌ی دین کهن‌ترین مادها، گزارش‌ها بسیار اندک و ناچیز است. ولی هم از نام مردم ـ و هم از نام جاها چنین دستگیر می‌شود، که سرزمین مادی در زمان آسورها بیشتر از ملّت‌های غیرآریایی پر شده بود و رَگِه‌ی آریایی به‌یک پوسته‌ی نازک بالا محدود می‌شد. اینجا خورّی‌ها و خالدی‌ها، کاسی‌ها، گوتی، لولو و هر چه از این دست بود، ساکن بودند[1]. من گمان می‌کنم، به‌این اقوام در پدید آمدن دین مادها اهمیّت به‌سزایی باید داد. همه‌ی این اقوام باید از نهاد، مردمی بداخم، ستمگر و خرافاتی باشند. به‌تازگی به‌این فکر افتاده‌اند که این سختی و ستم‌پیشگیِ بی‌اندازه، مثلاً در قانون‌گذاری آسوری، بیشتر نشانی است از روحیه‌ی خورّی‌ها. روح مغان در دولت ماد چندان بهتر از این نیست، و به‌دشواری می‌توان آریاییان را در آنها بازشناخت. شاید در تأثیر این منش سرچشمه‌ی یک دید بدبینانه درباره‌ی زندگی و پا به‌پای آن شوق رستگاری را نیز بتوان دید که نزد ایرانیان این سرزمین احساس می‌شود و برای آریاییان شرقِ ایران یکسر بیگانه است.

از زمان سَلْمَه نَسَّر سوّم (۸۲۴-۸۵۸)، یک نام مادی در دست داریم به‌صورت اَرْتَه سَری Artasari، که تواند آریایی باشد و *اَرْتَه*، که به‌خوبی با آن آشنا هستیم، جزیی از آن باشد. مردی به‌نام *اَرْتَه سی‌رَرو* Artasiraru در میان جانشینان شمشی ـ*اَدَدْ* (۸۱۰-۸۲۳) یاد می‌شود. در سده‌ی نهم و هشتم پیش از میلاد پاره‌یی از نام‌های معمولی ایرانی به‌صورت خاصّی دیده می‌شوند که نشان می‌دهند این نام‌ها را مردمی که ایرانی نبوده‌اند به‌کار می‌برده و فراگو می‌کرده‌اند: کوشتَشْپی Kuštašpi=ویشتاسپه و کونْدشپی

Kundašpi=ویندا‌سپه (به‌این صورت دیده نشده) «به‌دست آورنده‌ی اسب»[۱]؛ به‌جز اینها واژه‌ی بگَدَتی Bagdatti=بَگداتَه «آفریده‌ی خدا»، و از این نکته درمی‌یابیم که «خدا» در اینجا بَگَه baga نامیده می‌شود. در یک سیاهه‌ی باج که از سال ۷۱۲ است شهریاری به‌نام *اوئَرپرنه* Auarparna یاد می‌شود، که خواسته‌اند آن‌را به‌صورت اَهورَه فَرْنَه Ahura farna «کسی که خورنه خود را از اهوره دارد» توجیه کنند؛ farna صورت مادی خورنه (در واقع hvarnah) است. درستی این توجیه اکنون ناگفته بماند[۲].

در فهرست نام خدایان که در کتابخانه‌ی آسوربانی پَل (۶۲۶-۶۸۸) یافته شده است، خدایان ماد هم به‌چشم می‌خورند. این فهرست‌ها از مجموعه‌ی علمی کتابخانه بودند و بیشتر آگاهی‌های آن از متن‌های نسبتاً کهن گرفته شده است. در یک فهرست واژه‌ی میترَ Mitra یاد می‌شود، در فهرست دیگر *اَسَّرَمَزاش* Assara Mazāš، به‌عنوان خداوند دوگانه، برجسته می‌شود[۳]. این نام گروهه می‌رساند که ما باید آن‌را یکراست با *اَسورَه مَزداس* Asura Mazdās یکی بدانیم، که خود صورت اصلی آریایی اَهورَمزداه است، یعنی باز هم بدون دگرگونی معمولی واج ایرانی s به h. اینجا بسیاری نکته‌های تاریک و پیچیده به‌چشم می‌خورد، ولی با همه‌ی آنها این برابری‌ها باید درست باشد[۴]. از این راه ما نام‌های برترین خدایان مادها، میثرَه و اَهورمزداه را به‌دست آورده‌ایم. اینها همان‌هایی هستند که در مجموعه‌ی خدایان میتانی بودند، تنها با این فرق، که نام کهن آریایی ورونا اکنون در برابر تغییر معنای آن به «سرور خردمند، دانا» تغییر کرده است (ص ۹۸ به‌بعد).

در سرزمین ماد هیچ پرستشگاه و تصویری از خدایان دیده نمی‌شود. آسوریان معمولاً اصرار دارند که پرستشگاه و تصویر خدایان را از کشورهایی که بر آنها چیره می‌شدند دور کنند؛ این نشان آن است که آنها و خدایانشان آن کشور را به‌تصرّف خود درآورده‌اند. این‌گونه داستان‌ها به‌هنگام لشکرکشی به‌سرزمین‌های مادها یاد نمی‌شود[۵].

با بر پا شدن دولت ماد ایرانی‌گری پیشرفت بزرگی می‌کند. تا آنجا که می‌توانیم ببینیم، زبان کشور اکنون زبان «ایرانی ـ مادی» است، و یک دستگاه اداری با اصطلاحات مادی درست می‌شود، که پس از اینها نه چندان کم، هخامنشیان پیروزمند، آن‌را پذیرفتند. گویا بنیادگذار سلسله، دیوکِس=Dajaukku، نام ایرانی نداشته است[۶]، امّا

فرزند او نام شایان توجّه آریایی *فْرَه‌ئورتِس* Phraortes ف. *فْرَوَرتی* fravarti را دارد. این واژه از زمانواژه‌ی fra-var گرفته شده، که آن‌را در آیین پذیرش دین زردشتی *فْرَوَرانِه* دیدیم؛ معنای آن «سوگند یاد کردن و اقراری است که با آن به‌انجمن راه می‌یابند و تعهّدات انجمن را می‌پذیرند». معنای *فْرَوَرتی* به‌طور خلاصه «اقراری است که با آن انسان در جامعه‌ی مزداپرستان پذیرفته می‌شود». پس این مرد یک غیرآریایی بوده است، که در جامعه‌ی دینی آریایی و در نتیجه در طبقه‌ی حاکم پذیرفته شده بود(۱). پادشاهان بعدی این سلسله نام‌های ایرانی دارند و چنین می‌نماید که در آنها مفهوم واژه‌ی خشثره «نیرو»، عنصر اصلی و بنیادین باشد؛ مفهوم دینی آن تنها تا این اندازه است که می‌رساند دارندگان آن نام تا اندازه‌ی بسیاری به‌موهبت آسمانی نیروی فرمانروایی برتر از طبیعت مجهّز بودند. نام *آستیاگِس* (=ایشتوویگو) شاید سکایی باشد(۲).

آیا همه‌ی آنچه که گفته شد به‌معنای آن است که مادها در روزگار باستان زردشتی بودند؟ هرگز. ولی برای اینکه روشنی در این باره به‌دست آید باید به زمانی پس از این برویم و نگاهی بیفکنیم به‌آنچه که هردوت درباره‌ی مادها گزارش داده است.

یکجا، که بر سر آن بسیار گفتگو شده (۱، ۱۰۱) هردوت گزارش می‌دهد که مادها شش *γενεα* «خاندان» یا «تیره» داشتند: بُئوسَیْ، پَرِیتَکینویْ، سْتْرُئوخَتِس، اریزنتویْ، بُئودی‌اُیْ و مَگُویْ. من گمان می‌کنم، به‌پدر تاریخ ستم شده است که در این فهرست تردید کرده‌اند(۳). این فهرست دارای معنا و مفهوم درستی است. پاره‌یی از نام‌ها را می‌توانیم بی‌هیچ‌گونه رنجی بازگویی کنیم. پَریتَکینُویْ برابر است با یک واژه‌ی ایرانی باستان *پَرَی تکانه* paraitakāna که از paraitaka گرفته شده به‌معنای «در امتداد، تنگ، از کنار چیزی گذشتن» یعنی مرز پارس در جنوب؛ پس اینها «مرزنشینان» بودند. سْتْرِئوخَتِس به‌نظر من نمایانگر یک واژه‌ی ایرانی باستان به‌صورت *سْرَوَهْ وَتَهْ* Sravahvatah، که صورت تکین آن *سْرَوَهْ وَنْتْ* Sravahvant به‌معنای «ناموران» است. اَریزَنْتُویْ روشن است که *اَرْیَه ـ زنتو* Aryazantu به‌معنای «تیره‌ی آریایی» است، یعنی خود گروه آزادگان، گزیدگان دولت ماد؛ «مادها را پیش از این همه آریایی می‌نامیدند» (هردوت ۷، ۶۲). بُئوسَیْ، که ایرانی باستان آن *بَوسَه* Bausa می‌شود، و بُئودی‌اُیْ را که ایرانی باستان آن *بَئودیَه* Baudiya می‌شود، فعلاً کنار می‌گذاریم؛ توجیهات این واژه‌ها

پس از این پیشنهاد خواهد شد. آنچه که از هر چیز برای ما مهم‌تر است مَگُوُیْ‌ها هستند، مغ‌های بدنام روزگار باستان (یونان و رُم) که در شرق هنوز تا به‌امروز به‌عنوان دارندگان دین ایرانی وجود دارند، و در روایت‌های کهن بیشتر به‌این صفت دیده می‌شوند.

درباره‌ی این مغان صفحه‌ها سیاه شده بدون آنکه در حلّ آن به‌توافقی رسیده باشند. خودستایی نیست که من می‌توانم سخن قطعی را درباره‌ی اینها بازگویم، ولی به‌راستی این مسئله می‌تواند اندکی روشن‌تر از آنچه تاکنون شده طرح شود.

هر گونه سر و کار داشتن با این مسئله باید از این واقعیّت آغاز شود که مغان عضوی در سازمان اداری دولت ماد بودند. معنای این نام روشن نیست ولی در تاریخ، اینها همیشه به‌عنوان یک گروه دینی دیده می‌شوند. چنین است در زمان شاهنشاهی هخامنشیان، و همین حالت را باید برای مغان ماد معتبر بشناسیم. *مغان از همان آغاز گروه روحانی دولت کهن ماد* هستند. هر اندازه هم که توصیف هردوت از واپسین روزهای دولت ماد افسانه‌یی باشد، یک مرحله‌ی خوب تاریخی است، که وی آنها را خواب‌گزاران دربار آستیاگ به‌ما می‌شناساند (۱، ۱۰۷). نقشی هم که آنها در شورش بر ضدّ داریوش یکم داشتند، نشان می‌دهد که آنها از روی ناچاری به‌نیروی هخامنشیان سر تسلیم نهاده بودند.

درباره‌ی مغان در زمان هخامنشیان هردوت ویژگی‌های بسیار سودمندی می‌دهد (۱، ۱۴۰). «این چیزها از جمله رازها هستند و به‌آگاهی همگان نمی‌رسد، از آن میان درباره‌ی مرده، که لاشه‌ی مرد پارسی را هرگز پیش از آنکه مرغان یا سگان پاره نکرده باشند، به‌خاک نمی‌سپارند. درباره‌ی مغان من این را به‌خوبی می‌دانم که آنها چنین رفتار می‌کنند، زیرا ایشان این کار را آشکارا می‌کنند. آنچه قطعی است این است که پارس‌ها لاشه را با موم روکش می‌کنند و به‌خاک می‌سپارند».

از اینجا چنین دستگیر می‌شود که مغان آیین خاک‌سپاری مردگان زردشتی را داشتند. پارسی‌ها مردگان خود را با در نظر گرفتن مقرّرات احتیاطی در زیر خاک می‌کردند؛ زردشتیان هر گونه زیر خاک کردن مردگان را به‌سختی محکوم می‌کردند. در سرزمین چخره در غرب آیین مرده سوزی، که دین زردشتی با آن در پیکار بود، رواج داشت (ص. ۳۳۹ و بعد). این هر دو آیین را به‌عنوان آیین‌های معمولی غرب باید

نگریست؛ اگر نزد مغان آیینی را می‌بینیم که نزد مردم دشت‌های شرقی، رفتاری معمولی با مردگان است، باید آن آیین، از بیرون همراه با دینی که مغان آن را پذیرفته بودند، راه یافته باشد.

«مغان آشکارا از مردم دیگر جدا هستند و به‌ویژه از پیشوایان دینی مصر. مردان دینی مصری این را یک وظیفه‌ی مقدّس می‌دانند که هیچ موجود زنده‌یی را نکشند، به‌جز آنهایی که قربانی می‌شوند. ولی مغان با دست خود همه‌گونه موجودات زنده را می‌کشند مگر سگ و انسان را، و این را یک کار بزرگ زورمندانه می‌دانند (ἀγώνισμα μέγα) در صورتی که مار و دیگر جانورهای خزنده را می‌کشند.»

از این راه اینان تنها دستورهای پادیابی (طهارت) زردشتی را انجام می‌دادند. در بخش ۱۴ وندیداد ترسناک‌ترین کیفر برای کسی تعیین می‌شود که سگ آبی را بکشد، زیرا این جانور بر پایه‌ی بستگی که با آب دارد بی‌اندازه مقدّس است ـ چنین کسی را باید نخست ده هزار تازیانه‌ی اسب و ده‌هزار تازیانه‌ی با تسمه بزنند. سپس باید برای مردان دینی بسیاری مواد برای نماز فراهم کند و سرانجام باید یک دسته از کارهای پارسایانه انجام دهد: باید ده هزار قورباغه، ده هزار مور از آن‌گونه که دانه‌ی غلّه را با خود می‌کشند، ده هزار مورچه‌ی بدبو، ده هزار کرم که در کثافت زندگی می‌کنند، و ده هزار مگس ناخوش آیند را بکشد، و سرانجام باید ده هزار سوراخ با کثافت پر شده در زمین را هموار کند. هر گاه پس از این باز شمار بسیاری از کارهایی را انجام داده باشد که او و نسل‌های او را برای همیشه نابود کند می‌تواند خود را از گناه پاک شده بداند. اگر ایران از این پس، از انبوه سگ آبی پر نیست، به‌هر حال گناه وندیداد نیست.

پس در این نکته نمی‌توان تردید داشت که این مغان زمان هخامنشی، که هردوت آنان را توصیف کرده است، از نظر وندیداد زردشتیان خوب بودند. امّا وندیداد و زردشتی بودن آن چیست؟ برای این پرسش باید پاسخی بیابیم.

وندیداد یقیناً در غرب پدید آمده است. سند کهن زردشتی که برای این نوشته پیشگفتاری به‌شمار می‌آید و در پایان بخش گذشته بررسی شد، نشان می‌دهد که دین زردشتی به‌رَگَه (ری) و غرب رسیده بود و با آیین معمول مرده‌سوزی در غرب آشنا شده بود. در آغاز و در پایان این سند بسیاری از مواد کهن زردشتی یافت می‌شود، ولی

ویژگی از هم پاچیدگی و تکّه تکّه بودن آن چنین می‌نماید که از سرچشمه‌ی اصلی بسیار دور افتاده‌ایم. گذشته از اینها اینجا به‌کلّی خواست‌های دیگری حکمفرما است تا در دین زردشتی شرقی کهن. آنچه همه جایی و عادی است این است که باورداشت‌های جهان پسین به‌صورت باقیمانده‌ی دست و پا شکسته‌یی در هم کشیده شده، و مَگَه یکسره اهریمنی شده است[1]. در اینجا همه‌ی موضوع بر سر آیین پادیابی است، در اینجا با دقّت و وسواس بسیار در بیان صورت حقوقی ابتدایی گناهان نسبت به‌آیین پادیابی و کیفرهایی درباره‌ی آن افراط می‌کند. این کیفرها، چنان‌که دیدیم، با مقیاس بسیار خرافاتی اندازه گرفته می‌شوند، که در قوه‌ی تصوّر ما بسی مسخره آمیز به‌نظر می‌آیند؛ مثال سگ آبی پیداست که نمونه‌ی مبالغه آمیز و افراطی است، ولی موارد دیگر هم نشان دهنده‌ی یک سختی بی‌اندازه است. برجستگی دین کهن زردشتی در شرق قطعاً به‌آن حسّاسیّت نبود، ولی این آریاییان همه جا نظریّه‌های روشن و پیکارْ شاد درباره‌ی زندگی و جهان دارند و نزد آنان هیچ اثری از کهنه‌پرستی و خرافات وسواسی بر ضدّ کرم‌ها و دیگر موجودات زنده‌ی زمین، بدان‌گونه که در وندیداد دیده می‌شود، نیست. امّا در اینجا به‌یک محیط بسیار خشن و سخت دینی کشیده می‌شویم. این تصادفی نیست که روح وندیداد به‌طور برجسته یک خویشاوندی با روح کتاب سوّم موسی (Leviticus) را فاش می‌کند، به‌همان اندازه که این کتاب سوّم سامی یک دست نیست، آن یکی یعنی وندیداد هم آریایی یک‌دست نیست. زیربنای هر دو یکی است: کوه‌نشینان خشن سرزمین زاگرس و سرزمین آسیای کهین[2].

تردیدی نیست که ریشه‌ی آیین‌های پادیابی وندیداد در باورِ دئیوه‌ی دینِ کهنِ زردشتی نهفته است. آیین دوگانه‌پرستی تازه نیست. تازه آن‌گونه‌یی است که آن آیین بدان‌گونه برپا داشته می‌شود. مغان کارهای بزرگ خود را بر ضدّ جانوران خزنده از این رو انجام نمی‌دادند، که وندیداد با دستورهای مربوط به‌خودش به‌دست آنها رسیده بود، بلکه از این رو این دستورها داده می‌شود که مغان آنها را بدین‌گونه می‌خواستند. وندیداد دین زردشتی است که با ساز و آهنگ مغان تغییر پیدا کرده است. پیام زردشت در زمانی نامعیّن به‌مغان کهن ماد در رگه رسید و آنها را به‌دین خود درآورد، و سپس مغان دین زردشتی را در درک خود شکل دادند. بدین‌گونه بخش تازه‌یی در تاریخ دین

زردشتی آغاز شد.

در حالی که سوگند نامه‌ی دین کهن زردشتی به‌این بسنده می‌کرد، که به‌طور خلاصه نودین از انجمن با دَئیوه‌ها دوری کند، و در این سوگند، نه هیچ یک از آنان یاد و نه فراموش شود، وندیداد خواهان آن بود که با دقّت وسواس آمیزی آگاهی صریح در همه‌ی جزئیات بدهد، که از کدام یک از دئیوه‌ها باید دست بردارند. در اینجا فهرست بلندی از نام دیوان به‌دست می‌آوریم که در عین حال به‌ما می‌آموزد کدام یک از نیروهای خدایان، روزگاری در این محافل زنده بودند و دین زردشتی بر آنها چیره شد. ما در واقع یک ردیف از نام‌هایی از مراحل کهنه‌تر باورهای دَئیوه‌ی زردشتی را می‌یابیم، ولی به‌دئوه‌های دیگری هم برخورد می‌کنیم که بدون تردید از آن دینِ مغان باید باشند، پیش از آنکه آنان دین زردشتی را پذیرفته بودند. در اینجا با پرستشگاه مجموعه‌ی *خدایان ماد باستان* آشنا می‌شویم.

بر روی لوحه‌ی فهرست دیوان اکنون این نام‌ها دیده می‌شود: *دَئیوَه ایندْرَه* Daēva Indra و *دَئیوه ناهَیْثیه* Daēva Nāhaithya (وندیداد ۱۰۹، ۱۹۴۳)، ایندره‌ی خودپسند و ناسَتیَس‌ها از مجموعه‌ی خدایان میتانی، و جز اینها، یک خدای مهمّ آریایی، که متّی وَزَه در سوگند خود نیازی به‌یاد کردن او نداشته، یعنی دَئیوه سَوروَه، که همان سَرْوَه‌ی هندیان است، و لقبی است برای رودْرَه Rudra و بعدها لقب شیوه Śiva[1]. اکنون از آنجا که مادهای باستان، چنان‌که دیدیم، میتره و اسورمزداس را نیایش می‌کردند، که با جفت کهن میترا ـ وَرونا برابر می‌شدند، ***چنین نتیجه گرفته می‌شود که آنها در اصل همان مجموعه خدایان آریایی باستان را داشتند که آریاییان میتانی***. این مجموعه‌ی خدایان آمیزشی از خدایان اهوره و دَئیوه را نشان می‌دهد که روزگاری همه‌ی دین آریایی را مشخّص می‌کرد (ص. ۱۰۰)؛ در برابر دین زردشتی که سخت اهوره پرست بود، باید که خدایان دَئیوه‌ی ماد باستان از بین می‌رفتند.

در همین فهرستِ نام دیوها یک جفت دیو به‌نام *تَورْوِي* Taurvi و *زَئیریچَه* Zairiča[2] پدیدار می‌شوند که در یک ترکیب با هم پیوسته و از این راه با هم بسیار نزدیک و وابسته‌اند. این هر دو در ادبیات بعدی زردشتی به‌عنوان دو مخالف و رقیب ویژه‌ی هئوروَتات و اَمِرتات نشان داده می‌شوند و می‌توانند به‌راستی همتای پیش از زردشتی

این جفت خدایان گاهانی را در غرب به‌عهده داشته باشند. به‌خوبی می‌توان فهمید که تَوروی را زردشتیان به‌عنوان «گستاخ» تصوّر می‌کردند و با تَرُمتی Tarōmati (ص. ۱۱۵) همراه هم می‌آوردند. ولی مادّه این واژه را می‌شود همچنین «پیروزمند» توجیه کرد، و این بدون تردید همان نامی است که پذیرندگان نخستین خداوند داشتند. این خداوندْ گروهه خداوندی بود نمایانگر تیره‌ی زمینی. زئیریچَه به‌معنای «زرّین فام» است؛ با این واژه باید صفت هئومه زَئیری ـ گَونه‌ی Zairi.gaona «زرّین فام» را در دین زردشتی شرقی (یسن ۹۱۶) سنجید. گویا زئیریچه، همچنین نامی است برای یک نوشابه نمیرایی[1] و اصطلاح نمادین برای نمیرایی یا به‌طور گروهی جمعی برای تیره‌ی نمیرا. یکی از زنان انجمن بنیادین، زئیریچي zairičī نام داشت (یشت ۱۳۱۳۹).

در وندیداد ۱۹۴۳ و ۲۰۳ گروه بی‌شمار دیوهای بیماری را می‌بینیم، مانند دْریوی «لک مادرزاد» (؟) کَسْویش «ناتوانی»، پئی‌تیشه «مرد ناهنجار»، داژو «سوزاننده، سارَنَه، کوروغه» و بسیاری دیگر از این دست ـ که بیشترشان برای ما نام‌هایی هستند بدون معنا و مفهوم، امّا در میان آنها (۱۹۴۳ و ۲و۱۹۱)) دیوی به‌نام دَئیوه بووتی Būti برمی‌خوریم، که شاید روزگاری سرنوشت بهتری داشته است. واژه‌ی هندیِ همسان آن بهوتی bhuti است که به‌معنای «خوشبختی، رویش، خوشی» است و به‌صورت نام ویژه برای خدای مادین خوشبختی و دارایی یعنی لَکْشْمی Lakṣmi به‌کار می‌رود. دور نیست، که مادهای باستان زمانی دارای پدیده‌یی همانند آن بوده‌اند.

یک فهرست جالب از نام دیوها در وندیداد ۱۲-۱۱۹ دیده می‌شود. شاید سه گروه دیو در اینجا یاد می‌شوند. گروه نخست که با اَئِشمَه، کشتارخواهی، آغاز می‌شود، و گروه سوّم که نقطه‌ی اوج آن پَیریکا است، نباید ما را در اینجا به‌خود سرگرم کند. امّا گروه دوّم شایان یک نگرش کوتاه است. این گروه دارای این دیوهای مادینه است: بوذی Budhi پدیده‌ی همپایه‌ی آن بوذیژا Būdhižā، کوندیِ Kundī پدیده‌ی همپایه‌ی آن کوندیژا Kundižā و سرانجام خدای مادینه‌ی خلسه بوشْیَنستا Bušyanstā، «چیزهای آینده» است، و در دین زردشتی دیو خواب آلودگی (ص. ۱۱۳). در واژه‌ی بووذیژا، که گونه‌ی درست‌تر آن بووذیژا، و کوندیژا، که درست‌ترش کوندیژا است، واژه‌ی اِیژا باز شناخته می‌شود، که در زردشتی پیشین به‌عنوان هم‌معنای آرمَیْتی، یا تیره‌ی پارسا، به‌کار می‌رفت

(ص. ۱۱۸)؛ بووذپژا در واقع به‌معنای «تیره و انجمن آیینی خدای مادینه بووذيِ» و کوندیژا «تیره و انجمن آیینی خدای مادینه کونديِ» است.

بووذی، خدای مادینه، بی‌درنگ تیره‌ی مادی بُئودیُویْ را که نزد هردوت دیدیم برای ما بازگو می‌کند، و چنان‌که گذشت می‌توانیم به‌یک ریشه‌ی ایرانی باستان بَودیَه[1] برگردانیم که بی‌گفتگو به‌معنای «وابستگان به‌خدای مادین بووذيِ» است. نام بووذيِ بی‌شک بستگی دارد به‌زمانواژه‌ی معروف آریایی بوذ که به‌معنای تأثیر، هم از نظر حسّ درون و هم از نظر حسّ برون است، و بیش از همه نشان دهنده‌ی بیداری آن تأثیر برای مؤثر واقع شدن است. در ایران این واژه یک معنایی گسترده دارد: «حس کردن، محسوس شدن، به‌چیزی بو بردن، در مدّ نظر گرفتن، آگاه شدن، خبر شدن، از نظر حسّی «بوییدن». «باشد که نخست ما از دزد آگاه شویم، باشد که هیچ‌کس نخست ما را نبیند، باشد که ما پیش از همه آگاه شویم» (یسن ۹۲۱). خورشید هئومه را وادار می‌کند که از دور ستایش‌ها را بشنود (بُئوذ- bàoδ- یشت ۱۰۹۰). در گاهان این زمانواژه به‌معنای «توجّه به‌چیزی کردن، در اندیشه‌ی چیزی بودن» (۳۰۲) است. ترکیب فرَ-بئوذ به‌معنای «بیدار شدن» است (وندیداد ۱۸۴۹). از ریشه‌ی بو بردن، بوییدن، نامواژه‌هایی داریم به صورت «بویش» و «خوشبوینی». یک مفهوم مهم، نامواژه بَئوذَهْ baoδah است، که به‌معنای «احساس کردن، آگاه شدن از چیزی، پیش آگاهی، احساس پیشین، پیش‌بینی» است. فروشی‌ها مردانی را می‌پذیرند که «نزد آنان بویش برای حمله هست»، یعنی کسانی که از جنگ بو می‌برند (یشت ۱۳۴۶). و بعد به‌معنای روان یا بخشی از روان، که این عمل نفسانی را انجام می‌دهد، هم هست، و به‌طور کلّی «آگاه بودن، آگاهی» است، که به‌هنگام مرگ از تن دور می‌شود؛ در متن‌های تازه‌تر این واژه با یک ردیف روان‌های دیگر و کارهای روانی برشمرده می‌شود، مثلاً با آهوو (ص. ۲۸۲)، دئِنا، اوروَن و فْرَوَشی (یسن ۲۶۴). پس بووذی هم یک همپایه‌یی است در برابر واژه‌ی ایران شرقی چیستا یا چیستی (ص. ۸۴ به‌بعد؛ گاهانی ص. ۱۶۳) و به‌احتمال بسیار یک خدای مادینه برای پیشگویی است، و این از این راه هم استوار می‌شود که این خدای چیستا در ردیف خدای مادینه‌ی بوشَینستا جای گرفته است. ***واژه‌ی بَئوذُیوی نزد هردوت را از این قرار باید یک گروه مردان دینی دانست که با مسایل پیشگویی سر و کار داشته‌اند.***

در کنار کوندیِ خدای مادینه، یک خدای نرینه به‌نام کونَدَه نیز دیده می‌شود، که طبیعی است اکنون یک دیو است. وندیداد ۱۹،۴۱ از او سخن می‌گوید: «باشد که سروشه، که از سوی اشه بدرقه می‌شود، دیو کونده را بکشد، دیو با شاهدانه به‌گونه‌یی که او بی‌شاهدانه شود[۱].» پس کونَدَه و ناگزیر کوندیِ با افزار کهن خلسه یعنی شاهدانه بسیار وابسته بوده، افزاری که از نخستین مراحل فکری آریاییان در شمال و شرق از آن بهره‌گیری می‌شده است (ص. ۱۸۶ و بعد). کوندیژا یک دسته یا یک رسته‌ی خلسه‌گر بود، که از راه بیهوش کردن خود با شاهدانه به‌مرحله‌ی خلسه می‌رسیدند. اگر، آن‌گونه که من گمان می‌کنم، شهر مادی کوندورو، که در سنگنوشته‌ی بهستان یاد شده، و در روایت ایلامی کونْدَرّوش=نوشته شده کونْدَرو، با این دو خدا بستگی داشته باشد، در آن صورت این شهر یک جایگاه کهن حشیش در ایرانی غربی بوده است.

بوشینستا خدای مادینه را به‌احتمال خداوند همگانی پیشگویی در سرزمین غرب باید دانست، که غرب پیشگویی را یک نیروی خدایی می‌پنداشت[۲]. از آنجا که این خدا به‌عنوان دیو، نماینده‌ی خواب آلودگی است، پس باید چنین بینداریم که آن دیو در حالت رؤیا فعّالیّت می‌کرده است. این خدا دارای صفت زئیرینه zairina است که به‌گمان من نباید آن را «نابود کننده، سست کننده» بلکه باید «زرّین فام» ترجمه کرد؛ این یک صفتی است از همان‌گونه‌ی زئیریچَه. گویا مربوط می‌شود به‌نوشابه‌یی که برای حالت خلسه به‌کار می‌رفته. شاید شیره‌ی شاهدانه در شراب بوده است، چنان‌که به‌ارداویراف داده بودند (ص. ۳۰۵).

هنوز همچنان یک تیره‌ی ناشناخته‌ی مادی نزد هردوت باقی مانده است، یعنی بُئوسَیْ Bousai. این تیره باید، چنان‌که پیش از این یاد شد، به‌فارسی باستان بَئوسَه Bausa نامیده شده باشد. برای توضیح آن وندیداد ما را هیچ‌گونه یاری نمی‌کند. ولی قطعه‌ی بازمانده از هاذُخت نسک که از برخورد انسان با دَئِنا پس از مرگ سخن می‌گوید (ص. ۱۲۴ و بعد)، در فهرست گناهان، از گناهانی نام برده می‌شود که بَئُسَوَه Baosava نامیده می‌شوند. ما نمی‌دانیم مقصود از این چیست، و نیز گناهان دیگر از این ردیف، تاریک و مبهمند. امّا شاید این چندان گستاخانه نباشد که چنین بینداریم، گناهان بَئُسَوَه از آن دست گناهانی بوده‌اند که به‌ویژه نشان دهنده‌ی مردان بَئوسَه بودند[۳]. چنین می‌نماید که سخن

از برپاکردن مراسم دینی است که به‌گونه‌ی دیگری، جز آنچه که دین زردشتی مقرّر کرده بود انجام می‌شده و با آن مراسم به‌گیاهان آسیب می‌رساندند.

در سراسر غرب ایران خْوَرَنَهْ به‌صورت ویژه‌ی زبان مادی یعنی فَرْنَهْ Farnah دیده می‌شود. ما از اینجا باید نتیجه بگیریم که این مفهوم از آن دین اصلی مادها بود.

مغان هم پیش از دین زردشتی دارای بررسی‌هایی درباره‌ی زمان به‌گونه‌ی تکامل یافته‌ی آن بودند، که ظاهراً درون مایه‌ی دین ایشان را می‌ساخت. ولی گفتگو درباره‌ی این بررسی‌ها در بخش آینده خواهد بود.

دین ماد باستان، که طرح آن هم اکنون از نظر ما گذشت، یک دین ابتدایی مزدایی است. در غرب یک مزداپرست را مَزدَیزَنَه mazdayazna می‌خواندند که با این صورت زبان مادی از صورت اوستاییش مَزدیسنَه mazdayasna آشکارا جدا می‌شود[1].

تنها سرزمینی که به‌طور قطع مادی است و در اوستا از آن یاد می‌شود رَگَه (ری) است، که شهری است با سرزمین پیرامون آن (دهیو). در هر دو جا، که سخن از رَگَه است (وندیداد ۱٫۱۵ و یسن ۱۹٫۱۸) فرض می‌شود که این سرزمین را به‌عنوان دولت دینی زردشتی سازمان داده بودند و در آن دولت بالاترین فرمانروا مردی است که عنوان کهن زردشتی زَرَثوشْتْرَه یا به‌صورت دیگرش زَرَثوشْترُتِمَه را دارا است (ص. ۵، ۳۱۴). دین زردشتی سرزمین رَگَه سرچشمه‌ی سراسر دین زردشتی غربی است؛ آنجا نخستین پایگاه تبلیغاتی غرب بود. اینکه این نقطه برگزیده شده بود، فقط می‌تواند از این رو باشد که آنجا مرکز دینی بود. آنجا باید نشیمنگاه اصلی مغان در زمان دولت ماد بوده باشد، و دولت دینی زردشتی تنها جانشین یک دولت دینی مغانی است. رَگَه در سنگنوشته‌ی بهستان یاد می‌شود. شایان یادآوری است که شورشگر مادی در زمان داریوش یکم، فْرَوَرْتی، آخرین پناهگاهش این شهر بود و هم در این شهر گرفتار شد (بند ۳۲٫۱).[2]

۴- اکنون می‌رسیم به‌موضوعی که بیش از موضوع‌های دیگر بر سر آن اختلاف است، یعنی موضوع تاریخ ایران و دین در *زمان هخامنشیان*. آیا هخامنشیان و پارس‌ها زردشتی بودند یا نه؟ ناروشنی و پیچیدگی در اثبات این نکته که پایه‌ی هرگونه استدلال و گفتگو درباره‌ی این موضوع چه باید باشد، یعنی تعیین ویژگی دین زردشتی در برابر دین‌های دیگر آریایی، و نیز ویژگی مرحله‌ی پیش از تاریخ زردشتی غربی، آشفتگی در

اینجا پدید آورده است که در اصل تقریباً غیرضروری است.

درباره‌ی اوضاع مردم در پارس باستان[۱] هرودوت گزارش می‌دهد (۱، ۱۲۵). تیره‌های رهبر *پاسارگادَیْ مارافیُویْ* و *ماسپیِ‌یُویْ* بودند؛ از میان آنها پاسارگادَیْ بالاترین آنها بود و هخامنشیان طایفه‌یی (φρήτρη) بودند در میان آنها. مارافیُویْ و ماسْپیِ‌یُویْ بی‌گمان آریایی نیستند؛ این دو نام دارای پسوند ایلامی pi- می‌باشند و از این رو شاید اصلاً ایلامی باشند. پاسارگادَیْ هم نام پایتخت هخامنشیان در پارس است. استرابون به‌جای پاسارگادَیْ (C. ۷۲۷) تیره‌ی رهبر پاتّی شوری‌ها را نام می‌برد که درست با پاتیش هووَری در سنگنوشته‌ی بهستان سازگار می‌شود. پس انگیزه‌یی برای این فرض هست که pasar- یک گونه پس و پیش شده از واژه‌ی آریایی پاتیش هووَری Pātišhuvari است، که نزد مردم غیرآریایی به‌کار می‌رفت. می‌دانیم که یونانیان گونه‌هایی از نام‌های غیرآریایی آریایی شده را کم به‌کار نمی‌بردند؛ از این جمله است نام بَردیَه، برادرِ کمبوجیه، که نزد هرودوت سْمِردیس[۲] است. تیره‌های دیگر پارس پانثی آلیُویْ Panthialaioi، دیرُئوسی‌اَیُویْ Dērousioaioi و گِرمَنی‌یُویْ Germanioi بودند که کشاورزی می‌کردند. این تیره‌ی آخر در نوشته‌های دیگر کَرْمَنی یُویْ Karmanioi نامیده می‌شوند؛ این همان نامی است که امروز به‌گونه‌ی کرمان زنده است، ولی در آن روزگار نام تیره‌یی بود که بیشتر در جنوب شرقی در سوی دهانه‌ی خلیج فارس قرار داشت. نام ویرُئوسی‌اَیُویْ تأثیر آریایی یک دستی به‌جای می‌گذارد. چادرنشینان دَئویْ (=*داهَه*) مَرْدُیْ، دْرُپیکُیْ و سَگَرتی‌یُویْ‌ها بودند. استرابون به‌جای اینها کیرتی یُوی=کُردها و مَرْدُی‌ها را نام می‌برد و می‌گوید که اینها دزدند. نقشه‌ی جمعیّت و ملّت‌ها همان است که در دولت ماد بود، ولی پیداست با افزوده‌ی یک رگه‌ی ملّت دیگری: یک گروه کوچک برترِ آریایی، یک گروه اشرافی ایلامی و سپس به‌گونه‌ی آمیخته و رنگارنگی، مردم آریایی و غیرآریایی را می‌بینیم، این گروه آخری گویا بیش از دیگر گروه‌ها است. اکنون می‌دانیم که زبان اداری هخامنشیان کهن در درجه‌ی نخست ایلامی بود (ص. ۱۵۰).

اوضاع اجتماعی در اینجا یعنی در غرب یکسره وضع دیگری جز آنچه را که در شرق، و در دین زردشتی در شرق بود، نشان می‌دهد. آنجا را باید یک سازمان آریایی یک دست پدرسالاری به‌شمار آورد: خانواده، دودمان، تیره، کشور با تقسیم‌بندی

طبقاتی، یعنی طبقه‌ی اشراف، روحانیون و دیگر اعضای تیره. عنصرهای غیرآرایی، که طبعاً اینجا هم وجود دارد، همه در سازمان آریایی گنجانده شده و از بیرون نمایان و پیدا نبود؛ بی‌گمان اینها همواره یک اقلیّتی را می‌ساختند. اوضاع در غرب با رگه‌های جمعیّتی غیرآریایی شدید، یکسره از گونه‌ی دیگر است. اینجا طبقات واقعی را با تقسیمات بنیادین گوناگون می‌بینیم که آریاییان تنها یک یا چند طبقه‌یی در میان طبقات بسیار دیگر را می‌ساختند. یگان بزرگ اجتماعی در سنگنوشته‌ی بهستان *کارَه* Kāra است که نشان دهنده‌ی یگان سپاهی و دارندگان استان‌های آریایی است که برای آن یگان مسئول بودند. اصطلاح اجتماعی آریایی که در سنگنوشته‌های فارسی باستان به‌کار می‌رود، نشان دهنده‌ی بسیاری از پدیده‌هایی است که با اوستا یکی نیست. از جمله داریوش برای خانواده‌ی خود واژه *تَوما* taumā و برای دودمان خود به‌معنای گسترده‌ی آن ویث (=ویس) $\nu\iota\theta$ (vis) را به‌کار می‌برد، که گویا خود کاخ شاهی را نیز بازگو می‌کند. این اصطلاح دوّم در سنگنوشته‌ی بهستان هم متأسفانه به‌طور مبهم همراه با کارَه دیده می‌شود که اگر می‌توانستیم آن را دریابیم، آگاهی‌های مهمّی درباره‌ی زندگی اجتماعی به‌ما می‌داد (بند ۱۴)؛ اصولاً ویث چنین می‌نماید که معنای آریایی باستان خود، یعنی دودمان، طایفه، را نسبتاً خوب نگه داشته است، هر چند آن معنا در این محیط، کاربرد تازه‌یی پیدا کرده است. مفهوم زَنتو «تیره» نزد مادها وجود داشت، چنان‌که نام اَریزَنتویْ آن را می‌رساند، ولی این مفهوم در سنگنوشته‌های هخامنشیان دیده نمی‌شود؛ دَهیو در آن سنگنوشته‌ها از یک سو به‌معنای کهن خود «سرزمین، منطقه» به‌کار می‌رود و از یک سو به‌معنای فنّی خود برای استان‌های بزرگ، که تقسیمات کشوری بر پایه‌ی آنها بود، به‌کار می‌رود. مهم‌ترین نکته این است که غرب یک عنوان شاهی ویژه‌ی خود یعنی *خشایَثیَه* را دارا است، و در شرق یکسره ناشناخته است (ص. ۵۰). ساخت واجی این واژه نشان می‌دهد که خاستگاه آن مادی است[1]. اصولاً هخامنشیان هنگام پیروزی بر کشور ماد بخش بزرگی از سازمان‌ها و اصطلاحات آنها را پذیرفتند.

خاندان هخامنشیان برای ما هم از راه سنگنوشته‌های خودشان، و هم از راه نوشته‌های هردوت تا اندازه‌یی آشنا هستند[2]. پدر کورش، کمبوجیه (فب. کنبووجیه Kanbūjiya) نام داشت و پدرش کورش فرزند چیش‌پی[3] Čišpi، که یونانی آن تِئیس‌پِسْ

Teispes است، می‌باشد، که نیاکان او به‌هَخامَنیش (یونانی اَخَیْمِنِس) می‌رسد و نام خانواده‌ی هخامنشی هم منسوب به‌او است. نه چیش‌پی و نه کورش هیچ‌کدام نام آریایی نیستند. کورش که در ۵۴۷ پیش از م. در کشور ماد خود را پادشاه خوانده بود، در سال ۵۳۰ در نبرد با ماساگت‌ها در کنار رود سیحون کشته شد. فرزند و جانشین او کمبوجیه در سال ۵۲۵ به‌سوی غرب تاخت و بر مصر چیره شد. هنگام حرکت یکی از مغان را به‌عنوان نگاهبان خانه خود گماشت (هردوت ۳، ۶۳)؛ پس مغان هنگام تسخیر کشور ما و بدون گفتگو در میان دولت تازه درآمده و در خدمت هخامنشیان بودند، همان‌گونه که پیش از این هم به‌خانواده‌ی دَیُوکِس خدمت می‌کردند. در جریان لشکرکشی به‌مصر کمبوجیه پنهانی برادر تنی خود بَرْدیَه (یونانی: smerdis) را می‌کشد. ولی پس از چند سال مغی به‌نام گَوماتَه پیدا می‌شود، و آن مغ ادّعا می‌کند که او سمردیس کشته شده است، و پرچم شورش در پارس بر ضدّ کمبوجیه برافراشت. او کشور را به‌سختی ویران کرد و جایگاه‌های برگزاری آیین، آیَدَنا āyadanā را در هم ریخت و آنها را برکند. با این همه او تقریباً در سراسر کشور شناخته شده بود و رسمیّت داشت؛ تنها در بابل یکی از نمایندگان سلسله‌ی کهن پدیدار شد به‌نام نِبوکَدْنِسَرْ، فرزند نِبونِد، و این نِبونِد در سال ۵۳۹ از پادشاهی برکنار شد.

در این زمان داریوش، یکی از وابستگان شاخه‌ی دیگر خانواده هخامنش دست به‌کار شد. داریوش، که ما او را معمولاً دارَیُوس Dareios می‌نامیم - یونانی‌ها او را به‌جز این صورت به‌صورت دارَیائوس Dareiaios هم می‌خوانند - همان است که در فارسی باستان دارَیَوَهوش Darayavahuš به‌معنای «دریافت کننده، نگاهدارنده‌ی خوبی» است و در تورات دارِیاوِش Dārĕyāweš. پدرش ویشتاسْپَه نام داشت که به‌یونانی هیستاسپِس Hystaspes خوانده می‌شد، پدربزرگش اَرشامَه بود که نزد یونانیان اَرسامِس Arsames خوانده می‌شد؛ اَرشامَه هنگام پیش آمدن این رویدادها هنوز زنده بود، چنان‌که داریوش خود در یک سنگنوشته که به‌تازگی در شوش پیدا شده در این نکته پافشاری می‌کند[1]. پدر ارشامه، اَریارَمنه بود، که نزد یونانیان اَریَه‌رَمنِس[2] Ariaramnes خوانده می‌شد، و پدر او چیش‌پی نیای بزرگ کورش بود. داریوش یک گونه نام تاج و تختی و پادشاهی است؛ بنا بر رسم کهن باید او به‌عنوان بزرگترین فرزند ویشتاسْپَه همان نامی را داشته

باشد که پدربزرگش داشت، یعنی ارشامه. وی دو برادر داشت، اَرتەبانُس و اَرتەفْرِنس، که پس از اینها در لشکرکشی ارشامه نقشی به‌عهده داشتند. پدرش ویشتاسْپَه هنگام پیکار کورش با ماساگت‌ها همراه او بود، ولی به‌سوی ایران باز فرستاده شد، گویا برای آنکه هوای کار فرزندش داریوش را داشته باشد. داریوش در آن هنگام تازه به‌بیست سالگی رسیده و از لشکرکشی به‌دور و در ایران مانده بود. کورش از خیانت و پیمان شکنی او بیم داشت (هردوت ۱۲۰۹/۱۰). گذشته از میزان ارزش این سند، به‌هر حال گویای این نکته است که ویشتاسپَه و خانواده‌ی او آن روزها در پارس به‌سر می‌بردند. در روزهای آشوب بزرگ وی استاندار پَرثَوَه بود، که تقریباً همان خراسان امروزی است (بهستان بند ۳۵).

داریوش، که گویا در همان نزدیکی‌های مرکز شورش بوده و از این رو می‌توانست دست به‌کار زند، موفّق می‌شود پس از یک زمان کوتاهی، گوَماتَه را در دژِ سیکَیَه هووَتی در نیسایه‌ی ماد غافلگیر کند و بکشد[۱]. مرد شورشی کشته شد و داریوش توانست به‌سوی دیگر شورشیان روَد. امّا همه‌ی کشور در این زمان به‌ناآرامی گرفتار شده بود، و یک شورش به‌دنبال شورش دیگر به‌راه می‌افتاد. در ماد فْرَوَرْتی سر به‌شورش برداشت، و این یکی از اعضای خاندان شاهی برافتاده‌ی ماد در میان سَگَرْتی‌ها، از همین خانواده بود؛ در پارس بردیه‌ی دروغین دیگری آشوب بر پا کرده بود؛ ارمنستان شورش کرده بود؛ پارت (پرثوه)، هیرکانی، مرگیانه از کشور شاهنشاهی جدا شده بودند. ولی داریوش با تلاش‌های بی‌مانند در سال ۵۱۷ پیش از م. کاملاً بر اوضاع چیره شد و توانست کار تجدید سازمان کشوری را آغاز کند. در ۵۱۴ پیش از م. در بهستان[۲] (یونانی Bagistanon) فرمان داد تا سنگنوشته‌ی سترگ خود را که بخش بزرگی از دیواره‌ی کوه را از کف زمین به‌بالا می‌پوشاند، بتراشند. این سنگنوشته به‌زبان فارسی باستان، ایلامی و بابلی نوشته شده است؛ یک نسخه از این نوشته به‌زبان رسمی کشور، یعنی آرامی، به‌همه بخش‌های غربی کشور، از جمله به‌مستعمره‌ی یهودی نشین _اِلِفانتین_ در مصر بالا فرستاده شد که تکّه پاره‌هایی از آن باز یافته شده است[۳]. در یکی از سال‌های پس از ۵۱۴ پیش از م. داریوش به‌لشکرکشی بزرگ، ولی روی‌هم رفته با شکست رو به‌رو شده‌ی خود، بر ضدّ سکاها دست می‌زند. در آغاز سده‌ی پنجم درگیری با یونانیان آغاز

شد، و به‌لشکرکشی بزرگ به‌یونان و شکست سخت در ماراتُن (۴۹۰) انجامید. داریوش در سال ۴۵۸ درگذشت. در جاهای دیگر هم به‌جز بهستان داریوش از خود سنگنوشته‌هایی به‌جای گذاشته است؛ آخرین بار در سال ۲۶-۱۹۲۵ تکّه‌های بزرگی از آنها در ویرانه‌های شوش باستان پیدا شد[۱].

سخنی کوتاه درباره‌ی فرزند و جانشین داریوش، خشایارشا (فب: خْشَیَرشَنْ) (۴۶۵-۴۸۵ پیش از م). پس از بررسی همه‌ی سپاه پارسی که به‌سال ۴۸۰ در لشکرکشی به‌یونان شرکت کرده بود، هردوت می‌نویسد: «ده‌ها هزار مرد بودند که هیچ یک در زیبایی و شکوه به‌شایستگی خودِ خشایارشا نبود، تا بر این نبرد به‌عنوان نخستین فرد فرمانروایی کند» (۷، ۱۸۷). مطمئناً در او مایه و گوهر یک فرمانروای بزرگ شایسته، یک نام نیک، بیشتر وجود داشت تا شهرت ویرانگرانه‌یی که با شکست سخت او در برابر یونانیان نصیبش شد، یا شهرت مرد شکست خورده‌ی روز فراموش نشدنی در سالامیس، که، به‌حساب و برآورد ما، فرهنگ مغرب زمین را از شرقی شدن زودرس رهانید. اینجا باید از او تنها به‌عنوان نماینده‌ی برجسته‌ی چرخش در سیاست دینی هخامنشی یاد شود. از همان روزگار پیش از لشکرکشی به‌یونان باید شورشی را که در بابل به‌پا شده بود فرو می‌نشاند و در این کار به‌سیاست هخامنشیان در برابر دین در این سرزمین پایان داد. در سال ۴۸۰ آتن را با آکرُپُلیسْ آتش زد؛ بی‌شک این یگانه مورد بروز خشم او نبود، بلکه تنها نشان دهنده‌ی دنبال کردن روشی بود که در بابل پایه‌گذاری کرده بود.

از کورش بزرگ یک سنگنوشته‌ی نسبتاً بزرگ در دست داریم؛ این سنگنوشته به‌زبان بابلی است، رونویس‌کنندگان بابلی آن را پرداخته‌اند و سبک آن از روی نمونه‌ی سنگنوشته‌های پادشاهی بابل برداشته شده. کورش اینجا یک فرمانروای بابلی است که دست راست مردوک را می‌گیرد و بدین‌گونه خدای بابل فرمانروایی با زور و قدرت بابل و کشورهای خود را به‌او واگذار می‌کند؛ و بی‌درنگ نقش پادشاهان بابلی را به‌عهده می‌گیرد، یعنی بالاترین مرد نگهبان دین بابلی است، و می‌پردازد به‌اینکه در کار دین بابلی، که نَبونِد، آخرین پادشاه آن را به‌آشفتگی غم انگیزی انداخته بود، نظم برقرار کند. از نظر سیاسی معنای این کار این است که کورش سرزمین موروثی پارسی و پیروزی‌های

پیشین خود را با فرمانروایی بابل در وجود خود یکی کرد. امّا این کار بدون یک بی‌تفاوتی کامل پیروزگر ایرانی در برابر دین‌های دیگر ناشدنی بود. پس این چندان محتمل نیست که این کورش که دین بابلی را بی‌کم و کاست به‌رسمیّت شناخته بود، یک طرفدار و پیرو دین زردشتی، دینی که در ری خدایان کهن اجتماعی، ایندره، ناهَیْثیَه و سَورْوَه را طرد کرده بود، باشد. وجود کورش در بابل نمونه‌یی از پادشاهی است که در محیط دینی ابتدایی، بدون هیچ مرز و نمای ثابتی بدونِ اتّکاء به‌شخصیّت دین آور نیرومندی، بزرگ شده است، و ناگهان در برابر دینِ فرهنگیِ بسیار پیشرفته‌یی قرار می‌گیرد، که سخت با یک روش سیاسی در پیوند است و اثری باشکوه و خواستار احترام به‌جای می‌گذارد. کورش به‌بردباری در برابر یهودیان سرشناس و نامور است؛ از نظر دینی این بردباری انسان ابتدایی است در برابر صورت‌های دینی که یکسره با نیرو و شایستگی دیگری ظهور می‌کنند تا نیرو و شایستگی غیبگوها و پیشگوهای ساده. رفتار کورش در برابر مسایل دینی همانند پیروزمندان بزرگ مغول در سده‌ی ۱۳ میلادی است. این مغول‌ها به‌آیین خانوادگی ابتدایی خود به‌شمن‌های ساده و خرافات وابسته‌ی به‌آن سخت پای‌بند بودند، نه در اندیشه مسحیّت بودند و نه آیین بودایی و نه مانویت. ولی برای آنها، اینکه دارندگان این دین‌ها به‌منظور موفّقیّت جنگ افزارهای خود به‌آسمان نیایش می‌کردند، و پیروان این دین‌ها در صورت لزوم با آنها همکاری سیاسی می‌کردند، بسیار دلنشین بود و آن را خوش داشتند.

کمبوجیه که مردی عجیب بود، ولی در تاریخ گویا به‌نادرستی درباره‌ی او داوری شده، هیچ‌گونه سنگنوشته‌یی از خود به‌جا نگذاشته است. در مصر، مانند پدرش در بابل، خدایان محلّی را آزرم می‌داشت، ولی این نیز از هرگونه تردید بیرون است و مسلّم است که او هم بر ضدّ پرستشگاه‌ها و کارهای دینی ناروایی‌هایی مرتکب شده بود. تا چه اندازه در اینجا انگیزه‌های شخصی یا سیاسی کارگر بوده است از داوری ما بیرون است.

در سنگنوشته‌های داریوش و پادشاهان پس از او مستقیماً در برابر دین هخامنشیان قرار می‌گیریم. نخست بشنویم از سنگنوشته‌ی آرامگاه داریوش در نقش رستم.

۱ـ خدای (baga) بزرگی است آهورمزداه. که زمین را اینجا آفرید، آسمان را آنجا آفرید، مردم را آفرید نیکبختی (*شیاتی* šiyāti) را برای مردم آفرید، داریوش را پادشاه کرد، یکی را بر بسیاری، یکی را فرمانروا بر بسیاری.

این جمله به‌همین‌گونه در سنگنوشته‌های پادشاهان پس از او تکرار می‌شود. شاید خاستگاه مادی داشته باشد؛ واژه‌ی «بزرگ»، وَزْرْکَه vazrka شکل ویژه‌ی مادی دارد[۱]، برای خدا در زبان مادی هم بَگَه به‌کار می‌رود. نام اهورمزداه در این سنگنوشته‌ها ـ به‌جز یک جا ـ همیشه با هم نوشته می‌شود و تنها جزء دوّم صرف می‌شود، و این حالت هرگز در اوستا دیده نمی‌شود. اینجا یک باور آفرینشی بسیار کهن آریایی به‌صورت جمله‌ی کوتاه و تکراری از جنس بسیار ساده‌ی آن بازگو می‌شود: اهورمزداه آسمان و زمین و مردم و شادی زمینی و نیکبختی را آفرید ـ این معنای واژه *شیباتی* را با دقّت کامل می‌توانیم مشخّص کنیم، نک. ص. ۳۸۳ ـ و سپس تاج آفرینش یعنی شاه را آفرید.

۲ـ من داریوش هستم، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه بر سرزمین همه‌ی تیره‌ها، شاه بر این سرزمین بزرگ و همچنین در دوردست‌ها، پسر ویشتاسپه، هخامنشی، یک پارسی، پسر یک پارسی، یک آریایی از تخمه آریایی.

۳ـ چنین گوید داریوش شاه: به‌خواست اهورمزداه اینها هستند سرزمین‌هایی که من گرفتم به‌جز پارس ـ من بر آنها فرمانروایی کردم، آنها به‌من باج دادند؛ آنچه که از سوی من به‌آنها گفته می‌شد آنها انجام می‌دادند؛ قانون من آنها را در خودشان نگاه داشت... (در اینجا استان‌ها و ملّت‌ها برشمرده می‌شوند).

۴ـ چنین گوید داریوش شاه: پس از آنکه اهورمزداه زمین را در اینجا در آشفتگی دید آن را به‌من داد، مرا شاه کرد، من شاهم، به‌خواست اهورمزدا. من آن زمین را در جای خود آرام کردم. هر چه من می‌گفتم آن را انجام دادند، بدان‌گونه که خواست من بود. اکنون اگر تو چنین می‌اندیشی: «اندازه‌ی سرزمین‌هایی که داریوش شاه بر آنها فرمانروایی می‌کرد چه بوده است؟» بنگر به‌پیکره‌ها که تخت را می‌برند[۲]. آنگاه خواهی دانست و آگاه خواهی شد: نیزه‌ی مرد پارسی به‌دوردست رسید؛ آنگاه آگاه خواهی شد: مرد پارسی جنگندگان را از پارس به‌دور شکست داد.

۵ـ چنین گوید داریوش شاه: آنچه [که از سوی من] گفته شد، همه را به‌خواست اهورمزداه کردم؛ اهورمزداه مرا پشتیبانی کرد، تا آن را انجام دادم. باشد که اهورمزداه مرا از آنچه که ناخوش آیند است (گَشْتَه gasta) و خانواده و سرزمین مرا در پناه خود نگاهدارد. از این رو از اهورمزداه خواستارم، که آن را به‌من بدهد.

۶ـ ای انسان، آنچه فرمان اهورمزداه است به‌نظر تو ناخوش آیند نیاید. راه راست را (*پَثی‌راستا*) از دست مده، ستم مکن!

چنین است هنگامی که شاهنشاه با کشور بسیار پهناور با همه‌ی ملّت‌ها و زبان‌هایشان سخن می‌گوید. ولی وقتی با تیره‌ی پارسی که تیره‌ی شخصی خودش است سخن می‌گوید، آهنگ سخن خودمانی‌تر و جهان تا اندازه‌یی پرجمعیّت‌تر می‌شود

چنان‌که در سنگنوشته‌ی تخت جمشید می‌آید:

۱ـ اهورمزداه بزرگ، که بزرگترین خدا در میان خدایان است، او داریوش را پادشاه کرد، او نیرو را به‌او سپرد (خْشَسَه[1])؛ به‌خواست اهورمزداه داریوش پادشاه است.

۲ـ چنین گوید داریوش شاه: این سرزمین پارسَه که اهورمزدا آن را به‌من سپرده است، زیبا، با اسبان خوب و مردان خوب، به‌خواست اهورمزداه و من، خواست داریوش شاه، نیازی ندارد که از هیچ‌کس دیگر بیم داشته باشد.

۳ـ چنین گوید داریوش شاه: باشد که اهورمزداه مرا یاری کند همراه با خدایان خانواده (ویثَه بَگَه viθa baga) و باشد که اهورمزداه این سرزمین را از سپاه دشمن، خشکسالی و دروغ (فریب دْرَوگَه drauga) دور نگاهدارد؛ باشد که بر این سرزمین نه سپاه دشمن نه خشکسالی و نه دروغ بیاید! این را من همچون نعمت از اهورمزداه همراه با خدایان خانواده درخواست می‌کنم.

سنگنوشته‌ی بزرگ بهستان درباره‌ی مسایل دینی پاره‌یی آگاهی‌ها ولی نه چندان زیاد به‌ما می‌دهد. به‌روشنی می‌گوید «به‌خواست اهورمزداه من شاه هستم، اهورمزداه نیرو را به‌من سپرد» (بند ۵)؛ «اهورمزداه به‌من یاری کرد تا آنکه من این نیرو را به‌دست آوردم؛ به‌خواست اهورمزداه این نیرو را به‌دست می‌آورم» (بند ۹). اصطلاح «به‌خواست اهورمزداه آنها (=سرزمین‌ها) خدمتکارِ من» بسیار روشن است (بند ۷)؛ به‌خواست اهورمزداه این سرزمین‌ها قانون *مَرا* پیروی کردند» (بند ۸). در هر برخورد جنگی این جمله به‌گونه‌ی یکنواخت می‌آید: «اهورمزداه مرا یاری داد» و از پایان سنگنوشته که بدبختانه آسیب دیده چنین برمی‌آید که داریوش پس از پیروزی اهورمزداه را نیایش کرده و ستوده است (یَدْـ yad=اوستایی یَزْ yaz). شورشگران دروغ می‌گفتند و خود را به‌دروغ به‌جای دیگر، جز آن که بودند می‌نمایاندند. دروغ (دْرَوگَه) استان‌ها را پیمان شکن می‌کرد (بند ۵۴).

از برنامه‌ی اخلاقی پادشاه چنین طرحی در بند ۶۳ دستگیرمان می‌شود: «اهورمزداه و خدایان دیگر (بَگَه)، که اینجا هستند، مرا یاری دادند، زیرا که من نه یک بداندیش (اَریکَه arika) نه یک دروغگو (دَرَوجْنَه draujana)، نه زورگر (زورَکَرَه zurakara) بودم، نه من و نه خانواده‌ام. از دادگری (*اَرْشتا*) من پیروی کردم (؟). نه به‌یک مستمند (سْکَوْثی skauθi) بیداد روا داشتم و نه به‌یک توانگر. مردی را که به‌خانه‌ی من (ویث) یاری کرده بود نیکو داشتم، آن‌کس را که به‌او زیان رسانده بود، به‌سختی ادب

کردم[۱].» اخلاق سیاسی بسیار ساده است: «در این سرزمین‌ها من آن‌کس را که نیک اندیش (؟) بود نیکو داشتم، هر که بداندیش بود او را به‌سختی ادب کردم» (بند ۸). وصیّت پادشاه به‌جانشینانش بسیار کوتاه است: «تو که در آینده شاه می‌شوی، از دروغگو به‌سختی بپرهیز؛ مردی را که دروغگو است به‌سختی ادب کن، اگر تو چنین می‌اندیشی: سرزمین من پایدار بماند!» (بند ۵۵). به‌خواننده‌ی سنگنوشته این پیام را می‌دهد: «اگر تو این گزارش را منکر نشوی، مردم را از آن آگاه کنی اهورمزداه دوست تو باشد، خانواده‌ی تو بی‌شمار و زندگی خودت دراز باشد... اگر منکر این گزارش شوی اهورمزداه ترا بزند و هیچ خانواده نداشته باشی» (بند ۶۰/۶۱). همین نویدها و بیم‌ها به‌کسی داده می‌شود که این سنگنوشته را نگاهداری یا تباه کند (بند ۶۶/۶۷).

یک پیش‌آمد ناهنجار سنگنوشته‌ی دوّم آرامگاه داریوش در نقش رستم را آسیب رسانده است. تنها تکّه پاره‌هایی بدون پیوستگی به‌جا مانده‌اند[۲]. زیان این کمبود از این نظر که این سنگنوشته دارای موضوع یکنواخت و معمولی نیست و اصطلاحاتی با مفهوم‌های روان شناسی دربر دارد دو چندان است. روزگار باستان از آنچه در این سنگنوشته می‌آید آگاهی داشته است و از آنچه که نویسندگان باستان درباره‌ی این سنگنوشته گزارش می‌دهند چنین برمی‌آید که به‌راستی پاره‌یی از آنها را می‌توان از آنچه به‌جا مانده باز یافت. از آغاز آن خوشبختانه یک جمله‌ی درست مانده است: «(اهورمزداه، آنکه بر داریوش شاه *اَروَوَستَه* aruvasta گستراند.» این واژه‌ی *اَروَوَستَه* در اوستا یکسره ناشناخته است. گونه‌یی از آن یعنی *اَر(و)وَستی* *arvasti بسی زود به‌صورت arwest به‌زبان ارمنی راه یافته است، از جمله در جاهایی که می‌خواستند مفهوم معجزه را در ترکیب «نشانه‌ها و معجزه‌ها» در انجیل یوحنا ۴۴۸ ترجمه کنند. پس اهورمزداه نیرویی برتر از طبیعت و کاروانی که فرمانروای بزرگ را برجسته می‌سازد به‌داریوش ارزانی داشته است.

در آن سنگنوشته پس از این سخن از *اوشی* uši است که در واقع به‌معنای «گوش‌ها» است و *فْرَمانا* framānā، که شاید توانایی‌های روانی را نشان می‌داده است: «خرد» و «خواست» مفهوم‌هایی هستند که در روزگارهای بسیار پسین با این واژه‌ها اصطلاحات روانی در دین مانی بیان می‌شوند[۳]. هرتسفلد هم‌گمان می‌کند که بتوان واژه‌یی به‌صورت

زْواثا rvāθa تشخیص داد ولی معنای آن به‌کلّی مبهم است[۱]. واژه‌ی دیگری هم که دیده می‌شود ..اَومَنَیشَه aumanaiša.. است و شاید بشود به‌صورت هاومَنَیشَه hāumanaiša کامل کرد، که از واژه‌ی هومنیش «خوب منش» و آن از maniš گرفته شده این واژه در غرب مرتباً به‌جای واژه‌ی ویژه‌ی مَنَهْ که در هیچ جای دیگر به‌عنوان واژه‌ی بومی اوستایی دیده نشده است، قرار دارد: نام‌های هخامنیش و اَردی‌منیش را هم در دست داریم. این نام دوّم که از آنِ یک پارسی در میان یاری‌کنندگان داریوش است (بهستان بند ۶۸)، بدبختانه در روایت فارسی باستان این سنگنوشته آسیب دیده است، ولی در روایت بابلی این سنگنوشته دیده می‌شود[۲]. معنای این نام، اگر صورت آن درست باشد، کسی است که «مَنیش (=مَنَهْ) او سوزنده است» (اَرْدی ـ صورت مرکّب از واژه‌ی اوستایی اَرْدْرَه arədra[۳]) و اعتقاد کهن آریایی را از هستی مَنَهْ (ص. ۲۱۹) نشان می‌دهد. پدرش وَهوکَه vahuka نام داشت. پارسی دیگر نامش ثوخره Thuchra[θuxra] است که به‌ویژه صورت فارسی واژه‌ی اوستایی سووخْرَ sūxra «سرخ» است[۴]؛ اینجا برمی‌خوریم به‌اصطلاحی از آیین آتش. خاطره‌ی دیگر از این آیین را از نام باز هم یک دست فارسی آسینه Açina داریم که از صورت فارسی واژه‌ی آتش «آتر» گرفته شده است[۵].

مفهوم ایرانی مشترک اَرتَه arta، در هیچ جای دیگر از سنگنوشته‌های داریوش یاد نمی‌شود، ولی ما از جای دیگر می‌دانیم که این یک مفهوم دینی مقدّس مرکزی بود، در این باره پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. ولی این واژه در نام‌ها دیده می‌شود. یکی از سرداران سپاه داریوش اَرتَه وَردیه بود «کسی که برای ارته در کار است[۶]». برادرهای داریوش ارته‌باُنُس و ارتفرِنس نام داشتند (ص. ۳۶۷)، فراموش نکنیم که هخامنشیان پسین با نام اَردشیر=اَرْتَه خشَسَه Arta xšaça «کسی که نیروی او، خشَسَه‌ی او، از اَرتَه می‌آید»[۷] خوانده می‌شدند. اَرته‌فْرِنس به‌جای اَرَتَه‌فِرْنِس=اَرتَه ـ فَرْنَهْ Arta-farnah «کسی که خورنه‌ی او از اَرتَه می‌آید»، و واژه‌ی فَرْنَه را هم در نام ویندَ ـ فَرْنَهْ Vinda-farnah در سنگنوشته‌ی بهستان می‌بینیم که نزد نویسندگان یونانی به‌صورت اینته فِرنِس Intaphernes، به‌دست آورنده‌ی خورنه» درآمده است. هنگامی که خورنه دیده می‌شود ورثرغنه هم از آن چندان دور نیست، و به‌راستی در یکی از افسانه‌های کهن درباره‌ی کورش جسمیّت یافتن ورثرغنه را دوباره بازیافتیم (ص. ۷۵ و پس از آن).

واژه‌ی وَهو vahu به‌معنای «خوب»=اوستایی وُهو vohu که ایرانی مشترک است، همان‌گونه که پیش از این دیدیم در نام‌ها فراوان دیده می‌شود، ولی هرگز به‌تنهایی دیده نمی‌شود؛ برای واژه‌ی خوب، فارسی باستان واژه‌ی دیگری دارد. این واژه‌ی کهنه در نام شاهی *دارَیَه-وَهو* Dāraya-vahu، که چندی پیش به‌واشکافی آن پرداختیم، دیده می‌شود. نام شورشگر *وَهْیَزداتَه* Vahyaz-dāta «کسی که از آنچه بهتر است»، یعنی از جهان آسمانی - «آفریده[۱] شده است». صورت صفت تفضیلی این واژه بسیار به‌کار می‌رفته؛ این صورت از راه ایرانی میانه در زبان فارسی امروزی همچنان زنده است.

با چه صفتی گاو، گَوْ، در نام‌های *گَوبَروَوَه*، نزد یونانیان گُبْریس Gobryes و *گَوْماتَه*، نام شورشگر مغ، پدیدار می‌شود، نمی‌توانیم دقیقاً بگوییم. در غرب ردّپاهایی از خدای مادینه‌ی زمین یعنی *سپنتاآرَمَتی*، به‌ویژه به‌صورت فارسی از *سپنتاآرمَیتی*، را پیدا کرده‌ایم (ص. ۹۵)، و پس از این باز هم اثری از آن پیدا خواهیم کرد، تقریباً این بدیهی است که نام این خدا را نباید در سنگنوشته‌ها جستجو کنیم.

نام *بَگه-بوخْشَه*، «کسی که شفابخشی و رستگاری خدا را داراست» از گونه‌ی ویژه‌یی است؛ یونانی‌ها این نام را به‌صورت *مِگَه بوزُس* Megabyzos تغییر شکل داده‌اند[۲]. من «خدا را» می‌نویسم و خواستم از آن این است که در این حالت یک خدای ویژه‌یی مقصود بوده است، و آن میثره است، که نامش با گرایشی، به‌ویژه در ساختن نام‌ها همراه با ستاک «شفا بخشیدن، رستگاری بخشیدن» به‌کار می‌رود[۳]. میثره در سنگنوشته‌های هخامنشیان پیش از اردشیر دوّم (۳۵۹-۴۰۴) دیده نمی‌شود و آن هم در پیوستگی با نام‌های رسمی یک آیین ملّی، ولی این کاملاً قطعی است که پیش از اینها یک چهره یا پدیده‌ی میثره‌یی بسیار زنده در غرب وجود داشته است، هر چند نام آن چهره در فهرست نام‌های دینی کمتر به‌چشم می‌خورد. من پس از این باز بر سر این سخن خواهم آمد. مهم این است که ما در اینجا با گونه‌یی اندیشه‌ی رستگاری و رهایی سروکار پیدا می‌کنیم، و این اندیشه با میثره پیوستگی دارد. این در دین ایرانی چیزی است یکسره تازه. چیزی همانند این در متن‌های کهن اوستا نمی‌یابیم؛ زمانواژه‌یی که اینجا از آن سخن می‌رود بسیار کم دیده می‌شود و در آنجا بیشتر معناهای دیگری دارد.

از زبان هردوت شنیدیم که ایرانیان «پارسیان» مرده‌های خود را با روکشی از موم

به‌خاک می‌سپردند، و حقیقت این است که ما با گورهای هخامنشیان آشنایی داریم. چیزی که این نکته را برساند، که اینان با آیین به‌خاک سپردن مرده آشنا بوده و به‌آن توجّه داشته‌اند، نیست. به‌عکس چیزهای دیگری هست که خلاف آن را نشان می‌دهد.

آنچه از سوی اهورمزداه گفته می‌شود به‌آشکاری تمام با منظورهای کاملاً عالی سیاسی که مورد توجّه و خواست شدید فرمانروایان بود، سازگار شده است. در فرمان‌هایی که به‌سراسر کشور فرستاده می‌شد، و سنگنوشته‌ها باید آنها را بازگو می‌کردند، اهورمزداه یگانه خداوندگار آفریننده‌ی آسمان و زمین است و کسی است که به‌شاهنشاه نیروی خویش را ارزانی داشته است. پیدا است که او نخست خدای آریاییان است، ولی بالاترین خداوند سراسر جهانپادشاهی پارس است و از این نظر مخرج مشترکی است که در آن همه‌ی خدایان رسمی و بزرگداشته‌ی ملّت‌های دیگر گنجانده می‌شوند. هنگامی که فرماندار "آن سوی رودخانه" از یهودیان می‌پرسد، که به‌چه حقّی پرستشگاه را در اورشلیم ساخته‌اند، آنها پاسخ را با این روشنگری آغاز کردند: «ما خدمتگزار خدای آسمان و زمینیم» (عزرا ۵$_{۱۱}$)، و اردشیر یکم عزرا را «یک نویسنده‌ی قانون خدای آسمان» می‌نامد (عزرا ۷$_{۱۲}$)، ولی در دنباله‌ی آن از «خدای اسرائیل در اورشلیم» (۷$_{۱۵}$) سخن می‌گوید. انجمن دینی یهود در یِب ـ اِلِفانتین، هنگامی که در سال ۴۰۸ پیش از میلاد به‌بَگُوهی (Bagōhī) فرماندار پارسی اورشلیم درود می‌گوید، اصطلاح «خدای آسمان» را به‌کار می‌برد، و در میان انجمن اصطلاح «یَهو خدای آسمان»[1] زبانزد می‌شود، و این اصطلاحی است که در واقع به‌صورت اسرائیلی کهن‌تر برمی‌گردد، اکنون تازه یک اصطلاح پایداری می‌شود، گویا بر پایه‌ی آمد و شدهای میان مردم جهان در کشور پارس. داریوش همچنان با تجربه‌ی ناگواری که از مردم بابل داشت سیاست کورش را دنبال می‌کند؛ خدایان آنها را به‌رسمیّت می‌شناسد و همچنین پادشاه بابل مانند پادشاه پارسی بوده است. آیا هنگامی که سنگنوشته‌ها از اهورمزداه و خدایان دیگر (بَگه)» نام می‌برند مقصود از این خدایان یَهوِه، مَرْدوک و دیگران است یا مقصود این است که اهورمزداه بزرگترین بگه‌ها است؟ قطعاً نه. مقصود از آنها به‌روشنی از اصطلاح ویثَ بَگه «خدایان خانواده» دریافته می‌شود. اینها خداوندانی هستند که برابر

اوستایی آن ویسیَه رَتو vīsya ratu است، و به‌معنای «رَتوی وابسته به‌دودمان» است که همپایه رتوی وابسته به‌خانواده، تیره و کشور قرار داده شده است (ص. ۱۵۲). در یشت ۱۳٫۱۸ به‌جای رَتو از فْرَوَشی سخن می‌رود و شاید مقصود از آن نشان دادن خاستگاه اعتقاد است: این رتوها نیاکان و سران خانواده و دودمان و جز آن هستند. از این راه می‌توان در جستجوی توضیحی برای ویثَه بَگَه بود: اینها نیاکان و نمایندگان خدا در خانواده‌های آریایی هستند. همان‌گونه که، اینجا در روی زمین، شاهنشاه خود را از یک دستگاه درباری که از شاهزادگان همخون و سران خانواده‌های برجسته‌ی آریایی تشکیل شده است، برتر می‌داند، در جهان آسمانی اهورمزداه هم که نخستین نمونه‌ی یک شاهنشاه است، در دستگاه درباری نماینده‌ی آسمانی خانواده‌های گوناگون دیگر است. جالب است که داریوش اصطلاح «بزرگترین بگه‌ها» را تنها آنجایی به‌کار می‌برد که روی سخنش با مردم سرزمین خودش، یعنی آریاییان پارس است.

در بالاترین نقطه‌ی سنگنوشته‌ی بهستان پیکره‌یی است که خدایی را نشان می‌دهد که در میان قرص خورشید بالدار در پرواز است. این پیکره از گونه پیکره‌های آسوری است. تردید شده است در اینکه این پیکره نشان دهنده‌ی اهورمزداه است یا «فرشته‌ی نگهبان» شاهنشاه، یا به‌روال اوستا، فروَشی اوست[1]. این تردید بیهوده است، زیرا اهوره‌مزداه شاهنشاه آسمانی است، بَگَه‌ی زمینی و وجود آسمانی شاهنشاه است. داریوش می‌گوید که او *آیَدَنایی* را که گَوْماته ویران کرده بود دوباره بر پا کرد (بند ۱۴). روایت بابلی این واژه را «خانه خدا» ترجمه کرده است، و موضوع به‌هر حال بر سر ساختمانی است ویژه و استوار با دست ساخته شده، برای تمرین‌های آیینی مرتب. هر دو پدیده‌ی نامبرده کاملاً در تاریخ دین ایرانی چیزهایی نو هستند.

آیا دینی که در اینجا بازگو شده از گونه‌ی دین زردشتی است؟ پاسخ روشنگرانه‌ی این پرسش که پیش از این درباره‌ی دین زردشتی شد تنها یک چیز می‌تواند باشد. ولی در اینجا باید زمانی درنگ کنیم تا به‌گفتگوهایی که در این باره شده است نگرشی داشته باشیم. این گفتگوها بدون شک از دردناک‌ترین و گمراه‌کننده‌ترین گفتگوهایی است که تاکنون در «علوم انسانی» روی داده است؛ بخش بزرگی از آن چیزی نیست جز

صحنه‌سازی‌های غیرواقعی و بازی‌های کودکانه‌ی دانشمندان، و از این گذشته با تعصّب‌های حزبی شگفت انگیز، و برای کسی که بیرون از این گفتگوها است نامفهوم، و بخش بزرگی از آن با خرافات حزبی آمیخته شده است. گزارش درباره‌ی هر یک از جزئیّات به‌رنج آن نمی‌ارزد. آگاهی‌های لازم را می‌توان در Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persischen Religion. Giessen 1920 (کارل کِلْمِنْ، آگاهی‌های یونانی و لاتین درباره‌ی دین ایرانی، گیسن ۱۹۲۰) صفحه‌ی ۵۴ به‌بعد دید. از آن میان این نکته را باید یاد کرد که پاسخ آن پرسش را که پیش از این شد، بسیاری از دانشمندان چون «هارله de Harlez، شْپیگل Spiegel، دارمستتر Darmesteter، کاسارتِلی Casartelli، زُدِرْبْلُمْ Söderblom، گرِی Gray، اُلدن برگ Oldenberg، مولتن Moulton، مور Moore و پراشک Přašek «نَه» داده‌اند. و به‌عکس پاسخ تیله Tiele، ف. اُرلی V. Orelli، نلدِکه Nöldeke، ا. مایِر E. Meyer و گِلْدْنِر Geldner «آری» است، خودِ کِلْمِنْ و تا اندازه‌یی یوستی Justi را نیز باید بر این دسته افزود[۱]. پس از اینها به‌کسانی که پاسخِ "نه" داده بودند کریستن سن Christensen[۲]، میّه Meillet ـ ولی با احتیاط بسیار[۳] ـ و بنونیست Benveniste[۴] هم پیوستند. به‌جز اینها نویسنده‌ی این کتاب هم در این جهت اظهار نظر می‌کند؛ به‌آنان که به‌عکس به‌پرسش با آری پاسخ داده‌اند لهمان هاوپت Lehmann Haupt و پیش از همه ی. هِرْتِل J.Hertel و اِ. هرتسفلد E. Hertzfeld هستند که یک دستگاه بسیار بزرگ برپا کردند تا نظریه‌ی خود را ثابت کنند[5] به‌تازگی به‌همین نظر گرویده است. هـ. هارتمان H. Hartmann یکی از دانشجویان هـ. هـ. شدر H. H. Schaeder[۶].

هنگامی که درباره‌ی پیکار داریوش با مغان می‌خواهیم داوری کنیم این پرسش به‌ویژه حسّاس‌تر می‌شود. این نکته که در مورد گوَماته موضوع، یک شورش واقعی و همگانی مغان است از هر گونه تردید بیرون است. اگر هخامنشیان زردشتی نبودند پس مغان چه دینی داشتند؟ پاره‌یی پاسخ می‌دهند: زردشتی؛ پاره‌یی دیگر به‌این فرضیه بسنده می‌کنند که اینان پیرو دین سوّمی بودند و زد و خورد بر سر تضادهای داخلی در جهان دینی کشور پارس بود[۷]. ولی اگر هخامنشیان زردشتی بوده‌اند پس مغان چه دینی

داشتند؟ پاسخ ناگزیر چنین خواهد بود: غیر زردشتی، شاید پیرو «بت پرستی» آریایی بودند، که از دین آریایی نوینی که زردشت «نوپردازی» کرده بود زیر فشار افتاده و واپس رانده شده بودند[۱]. با این ترتیب چنین می‌نماید که همگی امکانات مسئله از نظر گذشته باشد ـ تا آنجا که به‌این پیکار یک جنبه‌ی دینی می‌توان داد. به‌این نکته، که این پیکار از دیدگاه‌های دیگر باید بررسی شود، کمتر توجّه می‌شود.

برای اد. مایر[۲] این موضوع از نظر تاریخی همواره قطعی بود که دین زردشتی دین دولتی در سرزمین ماد پیش از هخامنشی بود، و از همین رو پیدا است که همه را از کورش گرفته تا دیگر پادشاهان زردشتی می‌دانست. هواخواهان این سخن پس از ا. مایر، کورش راکنار گذاشتند ولی به‌اندازه‌یی به‌این نظر پای‌بند هستند که می‌گویند داریوش که خود یک زردشتی نودین است این دین را به‌عنوان دین دولتی در کشور نوپای خود رواج داد. نمایندگان این نظر هرتل، هرتسفلد و لهمان ـ هاویت هستند.

یکی از پایه‌های این استدلال این است که پدر داریوش، ویشتاسپه، همان کوی ویشتاسپه است، که پشتیبان زردشت و پشتیبان دین نوین بود، چنان‌که پیغمبر یک همزمانِ بنیادگذار شاهنشاهی هخامنشیان است و همچنان رویدادهای سرنگون‌سازِ سال ۵۲۲ را به‌چشم دیده بوده و چندی پس از آن مرده است. در بند پایانین یسن ۵۳ در نفرین‌هایی که بر پیروان دروگ (ص. ۱۶۱) می‌شود، هِرتِل و دیگران بازتابِ اوضاعی را می‌بینند که هنگام شورش گوماتَه بر داریوش و محفل او حکمفرما شده بود. برنامه‌ی در هم کوبیدن انقلاب باید در دربار نماینده‌ی پادشاه، ویشتاسپه، در پَرثوه، و در رابطه با جشن عروسی، دختر پیامبر سالخورده و جاماسپه، مردِ موردِ اعتمادِ ویشتاسْپَه، طرح شده باشد. بدیهی است که داریوش یا به‌این دین تازه درآمده بوده و یا در این پیش آمد، به‌این دین در آمده است[۳].

با این اوضاع آدمی باید بی‌اندازه در شگفت افتد که داریوش، که در سنگنوشته‌ی بهستان بند ۶۸ نزدیکترین یاری کنندگان خود را به‌دقّت بر می‌شمارد و آنها را به‌ویژه به‌یاد جهان آینده سفارش می‌کند، این چنین یکباره فرشه‌اُشتره‌ی نامدار و جاماسپه و خود پیامبر را که در این موقعیّت رسمی سرودهایی سروده و برنامه ترتیب داده یکسره فراموش کرده است. ولی سرتاسر ساخت این نظر به‌اندازه‌یی بی‌معنا است که از آن

بالاتر نمی‌شود پنداشت. اینکه نویسندگان باستان پیش از اینها هر دو ویشتاسپه را[۱] با هم درآمیخته‌اند دلیلی بر درستی این نظر نیست. ویشتاسپه نماینده‌ی کوشای پادشاه در پرثوه و هیرکانی، یک مرد پارسی و فرزند یک مرد پارسی، فرزند ارشامه که هنوز در ۵۲۲ زنده بوده فرزند اَریارمنه فرزند چیش‌پی، فرزند هخامنیش، همان کَوی ـ کجا در غرب مرد بلندپایه‌یی کَوی نامیده شده؟ ـ ویشتاسْپَه، فرزند *اَئوروَت ـاَسپَه*، از خاندان نَوتری‌ها، از تیره‌ی تورانی فْریانَه، در کناره‌های بالای رودخانه‌ی سیحون؟ خانواده شناسی‌های باستان را باید همیشه با انتقاد لازم به‌کار برد، وگرنه به‌خوبی می‌شد کارل دوازدهم، پادشاه سوئد را با کارل دوّم پادشاه اسپانیا، یا ویلهلم دوّم پادشاه هوهن تُسلِّرن Hohenzollern را با ویلهم پادشاه اورانیا یکی دانست.

پس از آنکه داریوش در نبردها پیروز شد با اتوسا، دختر کورش، زنی با گذشته‌ی رنگارنگ، که هم با کمبوجیه و هم با بردیا (سمردیش یونانی)ی دروغین زناشویی کرده است، پیوند زناشویی بست (هردوت ۳، ۸۸).نام اتوسا بدون تردید همان هوتَه‌ئسا Hutaosā است که همسر کوی ویشتاسپه است. هرتل در این نام دلیلی می‌بیند بر اینکه هر دو ویشتاسپه یکی هستند[۲]. بنا بر نظر او یشت ۱۵$_{۳۵/۳۶}$ (ص. ۲۶۱ و بعد) معنایش این نیست که هوته‌ئُسا زن ویشتاسپه بوده است، بلکه تنها به‌این معنا است که هوته‌ئُسا با پیوند زناشویی با فرزند ویشتاسپه (داریوش) به‌عنوان یک عضو در خانواده‌ی او راه یافت. اثری از یک دلیل یا یک احتمال برای این تعبیر وجود ندارد. تا جایی که هرتسفلد هم که در دیگر موضوع‌ها از هرتل پیروی می‌کند این را درست نمی‌داند[۳]: در یشت ۱۳$_{۱۳۹}$، که فْروَشی هوته‌ئُسا پس از دختران زردشت ستایش می‌شود، باید رهنمونی باشد بر اینکه همسر ویشتاسْپَه شهریار زمان نبوده است[۴] ـ این یک جنگ زرگری است. پیش از این، یکی بودن اتوسّه Atossa=هوته‌ئُسا را در جهت دیگری کوشش می‌کردند، که به‌عنوان دلیل از آن بهره‌گیری کنند و بگویند هخامنشیان زردشتی بودند[۵]؛ گمان می‌کردند که هوته‌ئُسا با دین تازه سخت در پیوند است. ولی هوته‌ئُسا یک زن ایرانی از گونه‌ی بسیار ساده و معمولی است: تنها و ساده‌ترین معنایی که می‌تواند داشته باشد «کسی که اندام‌های پُر دارد» است، گویا همان چیزی که یونانیان با صفت *χαλλιπυγος* (کالی‌پیگُس=خوش‌پشت) برای آفردیت خودشان بازگو می‌کردند و یقیناً این تنها برای

زردشتیان گرانبها نبود. اگر اتوسَه ـهوتَه‌ئُسا به‌عنوان دلیل برای این منظور به‌کار رود که زن نامبرده از یک خانواده‌ی زردشتی بوده است، هر نام زنی مانند اینگه‌گرد Ingegerd و اینگه‌بورگ Ingeborg در سوئد دلیل است بر اینکه نیاکان آنان از جامعه‌ی آیینی ژرمنی باستان، اینگوَه اِئون‌ها Ingvaeon بوده‌اند[1]، هر گونه نام تُر Tor و تُره Tore گواه است بر پرستش تُر Thor، و هر گونه نام بیرگیت Birgit دلیل بر وابستگی آن به‌انجمن دینی *بیرگیتا* Birgittaی مقدّس.

هر گاه کسی بخواهد بداند که دین هخامنشیان زردشتی است یا نه، باید نخست به‌راستی در این باره بیندیشد که دین زردشتی چه هست و چه نیست. دین زردشتی به‌معنای یک شکاف در دین آریایی باستان نیست! نسبت دین زردشتی به‌دین آریایی یکسره چیز دیگری است تا نسبت مثلاً پیغمبران بنی‌اسرائیل به‌دین سامی کهن و اسرائیل کهن، یا نسبت مسیحیّت به‌یهود. دین زردشتی دین آریایی باستان هست، با نشان ویژه‌ی خودش. آنچه که هر دو با هم دارند نخست پنداشت اَهوره است، سپس مفهوم مشترک «آفریدن» *دا*ـ -da و همه‌ی باورهای بنیادینی که از آن ریشه گرفته است: «آفریننده» *داتار*، «قانون، داد» *داتَه* و جز آن؛ همه‌ی اصطلاحات وَرْ که گرد نام وَرونه دور می‌زند، *اَرْتَه*، باور به‌مَنَهْ، به‌نیرو، خشثره، اعتقاد به‌خدای زمین، خاک و تیره، که با آسمان در یک زناشویی باروری او تضمین شده، پیوند پیدا می‌کند، همه‌ی اینها را هر دو با هم دارند و باز آنچه با هم دارند اعتقاد درباره‌ی آتش است به‌عنوان یک نیروی بنیادین آسمانی در جهان. این درست نیست که تنها از پیش آمدن این باورها در یک شکل دینی آریایی نتیجه‌گیری کرده، بگوییم که این باورها زردشتی است. همچنین باز آنچه با هم دارند نکات اساسی است که در برداشت از زندگی اجتماعی و توجیه و تعبیر دینی آن وجود دارد، باورهایی درباره‌ی مرگ و ورزش‌های خلسه‌یی که در بخش‌های بسیار پراکنده‌ی سرزمین ایران گسترده شده است.

ویژگی دین زردشتی در زمینه‌ی دیگری است. این ویژگی نخست در این نکته پایه‌گذاری شده که در یک محفل ویژه هستی رازآمیزی بی‌اندازه استوار و سخت خدایان اهوری دارای تأثیر اجتماعی را به‌یک دستگاه نفسانی ـکیهانی، که بر دیدار خلسه بنیاد گذاشته شده، پیوند داده بود، و خدایان دَئیوَه را، که عموماً پهلوانان نیمه

خدای بسیاری بودند، در این محفلِ تهی از پیکار، از سوی شبانان، رانده شده، یا به‌هر حال *آن خدایان* هستی خود را از دست داده بودند. و نیز این ویژگی بر این نکته پایه‌گذاری شده بود که در این محفل شخصیّت دینی یک پیشوا پدید آمد، که در یک بحران زندگی در تیره برترین خدا یعنی اهورمزداه را به‌عنوان خدای شخصی و یگانه موجودی دیدار کرد که در همه‌ی خدایان کارگر در اجتماع اثربخش بود، و انجمن دینی از آن نتیجه‌ها گرفت و همه‌ی آنها را در گروه امشه سپنته (امشاسپندان) خلاصه کرد. و باز این ویژگی بر این اصل پایه‌گذاری شده بود که این پیشوا تضادّ میان اَشَه از یک سو، دروگ و دَئیوه‌ها را از سوی دیگر، به‌یک دوگانگی با درون مایه‌یی معیّن، ژرف‌تر کرد؛ و این درون مایه پیکاری است در راه یک نظام کاملاً مشخّص اجتماعی و دینی بر ضدّ نیروهایی که این نظام را می‌خواهند آشفته سازند. سرانجام بر این اصل پایه‌گذاری شده بود، که پیشوای آن دین دارای باورداشتی است به‌جهان پسین که گرداگرد آزمایش آتش دور می‌زند و به‌شدّت انگیزه ساز است، و در حالی که ناگزیر تیره‌ی خود را رها می‌کرد در سرزمین تیره‌ی دیگری یک انجمن تبلیغاتی دینی، که برتر از بستگی‌های شخصی تیره است، بنیاد گذارد، نام آن انجمن دینی دَئِنا است و سخت با بنیادگذارش در پیوستگی است و این انجمن او را به‌عنوان نخستین گیرنده‌ی وحی، انسان کامل، خدای انسان شده، و کسی که در پایان روزگار سَوشیَنتِ باز آینده است، ستایش می‌کرد. *اصل عمده و بنیادین برای دین زردشتی این مفاهیم هستند که در این عنوان‌ها خلاصه می‌شوند: اهورمزداه و امشه سپنته‌ها، به‌ویژه اَشه و آرمیتی، پیکار با دَئیوه‌ها و پیروان دروگ، زردشت و محفل او، دَئِنای اَهوری، دئنای مزدیسنی و دئِنای زردشتی، و سوشینت‌ها.* اینها به‌اندازه‌یی بنیادین هستند که درون مایه‌ی اصلی *فْرَوَرانِه* را که برای نودین‌ها فراهم شده بود می‌سازد، تا جایی که در مباحث یزدان شناسیِ ژرف‌تر، فرَوَرانِه هرگز فراموش نمی‌شود. در اینجا باید در نظر داشت که اَشه، آرمَیتی، دروگ، دئیوَه‌ها به‌هیچ روی تنها چند پنداشت همگانی بی‌روح به‌بار نیاوردند. مقصود روشن‌ترین گونه‌ی واقعیّت‌های معمول روزانه است. هر گاه یک زردشتی گرفتار پیکار دشمن شده باشد، ناگزیر است که برای بیان اندیشه‌های دینی خود مفاهیم متضادّ اَشَه-دروگ، یا اَشَه-دَئیوه‌ها را به‌کار برد.

این دین زردشتی دارای اصطلاحات ثابت و مشخّصی است. این دین، چنان‌که دیدیم، دین میثره را که خویشاوند نزدیک او است در خود پذیرفت و از این راه گروه متن‌های گوناگونی را که در اصل غیرزردشتی بود، با این دین سازگار کرد و به‌خود راه داد. در این متن‌ها تقریباً همیشه می‌توان گفت که زردشتیِ نهادین کجا نمایان و آشکار می‌شود؛ اصطلاحات و بافت اندیشه در آن به‌خوبی نمایان و انکارناپذیر است. هر اندازه که به‌زمان گاهان نزدیکتر قرار می‌گیریم، یاد اندیشه‌های یک‌دست گاهانی شدیدتر می‌شود. به‌ترجمه‌ی آنها هرگز نیازی نبوده و در زمینه‌ی زبان‌های ایرانی باستان هم به‌اندازه‌یی که یک *بارِده‌ی* ایسلندی (سراینده‌ی ایسلندی) هنگامی که به‌دربار پادشاهان سوئد باستان در گامله‌ی اوپسالا می‌آمد و ناگزیر بود برای ترجمه به‌خود رنج دهد، نیاز به‌ترجمه نیست. برگرداندن اصطلاحات به‌گویش‌های دیگر دیده نمی‌شود[1]. هنوز در دوره‌ی ایرانی میانه ملّت‌های مزدیسنی سرشارند از اصطلاح‌های گاهانی و زردشتی کهن که بدون تغییر پذیرفته شده است، هر چند ناگفته نماند که گونه‌یی سازگار ساختن با مرحله‌ی زبانی، که به‌کلّی تغییر یافته بود، بایستی انجام می‌گرفت.

پس برای اینکه یک نحوه اصطلاحی به‌عنوان زردشتی را بتوان شناخت همانندگی سطحی یا یکسانی همگانی در مفاهیم مشترک آریایی کافی نیست. *اَرْتَه*، وَهو و اصطلاحات آتش در نام‌های ویژه مطلقاً چیزی را ثابت نمی‌کنند. وقتی سنگنوشته‌ها گَسْته را در واقع به‌معنای «بدبو» است، برای بدی در برابر نَیبَه naiba، «نیکی» به‌کار می‌برند، ما در زمینه‌یی بیرون از دین زردشتی قرار می‌گیریم، زیرا این دین یکسره اصطلاحات دیگری دارد. درست است که در اوستا هم بدی بدبو است، امّا برای این مفهوم واژه‌ی دیگری به‌کار می‌رود. ستاک دْروگ- در سنگنوشته‌ها به‌خوبی دیده می‌شود، و آن هم به‌صورت‌های دْرَوگه «دروغ» و دْرَوجَنَه «دروغگو» - این واژه‌ها ضمناً می‌توانند هر گونه درون مایه‌ی دلخواه دینی و غیر دینی داشته باشند - که اوستایی هم هستند: دْرَوگَنَه (drauga=draoga) در یشت ۱۹۳۳ و به‌صورتِ دْرَوغَه در وندیداد ۴۵۴، ۱۹۴۶ و همچنین در چند جا از یشت‌های نوین؛ دْرَوجینَه draoǰina که برابر دْروجَنَه در فارسی باستان است، در یک قطعه‌ی اوستایی تازه‌تر وجود دارد. ولی هیچ یک از این جاها چنان‌که باید ثابت نمی‌کنند که دْرَوگه و دْرَوجَنَه مفهوم‌های زردشتی کهن و از آنِ

مشرق ایران هستند. «راه راست» در اوستا *پَثی راستا* نیست، و معنای دقیق و درست آن، «راه رستگاری» که در برابر و نقطه‌ی مقابل راه ستمگری و گناه است، به‌تورات بسیار نزدیکتر است تا به‌اوستا، و این معنا برای اوستا مطلقاً بیگانه است[۱]. «راستی و درستی» *اَرْشْتا* با *اَرْشْتات* در انجمن دینی میثره خویشاوند است (ص. ۶۷)، ولی به‌کلّی گونه‌ی باورداشت دیگری را دربر دارد. دینی که در آن «خدا» از نظر منطقی *بَگه* نام دارد، و *یَزَتَه* هرگز وجود ندارد، دینی که در آن قربانی کردن، نیایش کردن، به‌صورت گویشی *یَدْ*– بازگو می‌شود، نه به‌صورت اوستایی *یَز*ـ دین زردشتی نیست. وقتی یک مفهوم اصلی زردشتی مانند *مَنَهْ* به‌صورت *مَنیش* پدیدار می‌شود (ص. ۳۷۳)، بستگی آن به‌دین زردشتی سست می‌شود. بدین‌گونه سخن هرتسفلد که می‌گوید نام شاهی *دارَیه ـوَهو* کوتاه شده *دارَیه ـوَهو ـمَنَهْ*[۲] است، که خود یک خیال‌پردازی آزادی است، از بن رد می‌شود.

اصطلاح *شی‌یاتی* «نیکبختی، بخت» را به‌ویژه زردشتی دانسته‌اند[۳]. این ناشدنی است. این اصطلاح و صفتِ سازگار آن، یعنی «شاد، نیکبخت»، درست است که در اوستا دیده می‌شود، امّا روی هم‌رفته بیشتر برای مردم به‌کار می‌رود و گذشته از این بازگو کننده‌ی نهاد و سرشت همه‌ی دین‌های آریایی است. در گاهان که این صفت دو بار به‌کار رفته است[۴]، به‌هیچ روی معنای فنّی ندارد. در دین زردشتی این واژه‌ها برای نیکبختی روان در بالاترین حالت نیایش به‌کار می‌رود، و نزدیک به‌اصطلاحات رسم خلسه می‌شوند؛ از این گذشته این سخنان برای احساس خوشبختی روان گروندگان *اَشَه*، پس از جدایی از تن به‌کار می‌روند[۵]. در سنگنوشته‌ها *شی‌یاتی* اصطلاحی است برای خوشبختی و شکوفایی این جهانی.

واژه‌های *اَرووَسته*، *اوشی* و *فْرَمانا* ما را یکسره به‌جهان باورداشت دیگری، جز اوستا، می‌برند. درباره‌ی واژه‌ی نخست باید گفت سخن از یک نیروی معجزه‌آسایی است که برترین خدا بر پادشاه می‌گستراند، در واقع «فرو می‌فرستد و آرام می‌کند». در اوستا چنین باورداشتی یکسره ناشناس است، به‌عکس این باورداشت بازگو کننده‌ی همان چیزی است که برای فرزند تیره‌ی *یَسَّیْ* در کتاب اشعیا، تورات ۱۱٫۲ روی می‌دهد. نیروهای روان در اوستا خودِ خدایان هستند.

نمایاندن تصویر خداکه در بالای سنگنوشته‌ی بهستان و آیین کده‌های ثابت و پایدار *آیَدَنا*، به‌چشم می‌خورند یکسره بیرون از همه‌ی آن چیزی است که دین زردشتی کهن می‌توانست تصوّر و خیال کند. آیَدَنا با طبع مادها سازگار نبود، زیرا گوماته آنها را ویران کرد، و همچنین این جایگاه‌ها وابستگی به‌دین جامعه نداشت، چنان‌که خواهیم دید. در اینجا رَگه‌یی کاملاً بیگانه وجود دارد. این رگه باید ایلامی و در هر صورت از غرب آمده باشد. بی‌گمان انسان با پدیده‌هایی سر وکار دارد که به‌وضع دین در دربار بستگی داشته است، در اینجا مردم می‌دانستند که در جهان بزرگ چه روی می‌دهد. همچنین گفته‌اند که پاره‌یی تصویرهای مادی باستان از مردم در حالت نیایش و نماز، نشان دهنده‌ی زردشتیان است[۱]. در این باره تنها باید به‌یاد داشت که ما هیچ چیزی از یک حالت ویژه‌ی نماز زردشتی، که آن را از حالت نماز آریاییان غیرزردشتی بتواند جدا کند، نمی‌دانیم. گمان نمی‌رود که چنین فرقی وجود داشته است. زردشت یک آیین‌گر ظاهری و خشک نبود.

نخست در این باره همداستان شویم که در سرزمینی که از روزگار کهنْ دین زردشتی بومی آنجا بوده است نباید شگفت‌انگیز باشد که در سخنان شاهی نام زردشت یاد نمی‌شود. پادشاهان مسیحی هم در فرمان‌های خود به‌چند اصطلاح همگانی بسنده می‌کردند، بی‌آنکه از عیسی مسیح یا پاولوس حواری یاد کنند. ولی داریوش فرمانروای کشور یک دست زردشتی نبود و همه‌گونه انگیزه داشت، که به‌گوش جهانیان برساند که او زردشتی است، چه او ـ اگر بتوانیم سخن هرتل و هرتسفلد و دیگران را باور کنیم ـ به‌پیکاری قاطع و سرنوشت ساز با گوماته‌ی مغ برای برقراری دین زردشتی دست زده بود. مایه‌ی شگفتی بسیار است که در اینجا او کمترین جایی برای اَمِشه سپنتَه‌ها، در کنار اهورمزداه، نمی‌گذارد و سخنی درباره‌ی *ارته* و *دَئِنای* مزدیسنی ندارد. به‌ویژه اشاره‌یی خاص به‌دئِنای مزدیسنی به‌هر صورت نبایستی از یاد می‌رفت. آنچه که به‌کلّی این نکته را تصوّرنشدنی و توضیح ناپذیر می‌نماید، درباره‌ی یک نودین است که به‌تازگی *فرَوَرانِه‌ی* خود را، آنهم به‌رهبری و پشتیبانی خودِ پیامبر انجام داده بود. اینکه داریوش می‌توانسته است، بنا بر آنچه گفته شد، این نکته را نادیده بگیرد و خود را با عنوان سَوشیَنت بیاراید، یکسره نامحتمل است[۲].

هر گاه مردی به‌راستی و به‌جد به‌سود یک دین معیّنی دست به‌کاری زده باشد، انگیزه‌های او هر چه باشد، از نظر روان شناسی ناگزیر وقتی سخن از جنگ می‌گوید یادآوری این نکته جای بسیار بزرگی در گفته‌های او خواهد گرفت. سنگنوشته‌ی بهستان با شگفتی از هر گونه احساس و عاطفه‌ی دینی به‌دور است. مردی که اینجا سخن می‌گوید، مردی است دولتی و سپاهی در مقیاس بسیار بزرگ، و یک شخصیّت دینی نیست. عبارت‌های دینی مکرّر و ثابت و ساده، هشدارهای تا اندازه‌یی خشن در هیچ نکته و موردی از مرز خداترسی و اخلاق شاهانه فراتر نمی‌رود، و بیان این اندازه را فرمانروایان به‌هر هنگام که با زیردستان خود سخن می‌گفتند، شایسته و سازگار می‌دانستند. اکنون چگونه در اینجا بیان یک احساس ژرف و دینی درونی یافته‌اند[1]، برای من درنیافتنی است؛ گاهی چنین به‌نظر من می‌آید که گویی علّت آن این است که نمی‌دانند یک احساس ژرف و درونی دینی چیست.

من پیش از این به‌مناسبتی[2] از طرفداران زردشتی بودن داریوش مخصوصاً این پرسش را کرده بودم که اختلاف میان آیین به‌خاک سپردن مرده نزد هخامنشیان و زردشتیان را چگونه توجیه می‌کنند: هخامنشیان مردگان را زیر خاک دفن می‌کردند، زردشتیان مرده را در هوای آزاد می‌گذاشتند. پاسخ این پرسش را همچنان به‌من بدهکارند. افسوس می‌خورم که این پرسش را جدّی نگرفتند؛ این پرسش اهمیّت بنیادین دارد. انسان نمی‌تواند که زردشتی باشد و در عین حال مردگان خود را در خاک دفن کند؛ اسناد زردشتی در این باره به‌اندازه‌ی کافی آگاهی روشن می‌دهند. اگر بخواهند نظر هخامنشیان را درباره‌ی این پرسش ندیده بگیرند یا کوچک بپندارند، باید پیش آمدی را به‌یاد بیاورند که در لشکرکشی خشایارشا به‌یونان هنگام عبور از تراکیه روی داد (هردوت ۷، ۱۱۴). هنگامی که سپاه پارسی (ایرانی) به‌گذرگاه ستریمُن Strymon رسید، جایی که نامش «نُه راه» بود، و پس از اینکه دریافتند که این نامِ جایگاه است، آنجا نُه پسربچّه و نُه دختربچّه را که در آنجا زاده شده بودند، زنده به‌خاک سپردند. هردوت می‌افزاید: «این آیین پارسی است، که انسان را زنده به‌خاک بسپرند، زیرا من آگاهی یافتم که آمِستریس Amestris، همسر خشایارشا در پیری دو بار هفت پسربچّه پارسی، فرزندان مردان محترمی را، به‌عنوان سپاسگزاری خود به‌پیشگاه خداوندی که در زیر

زمین باید باشد به‌گور کرد. موهای یک زردشتی به‌هنگام این آیین وحشتناکِ دوزخی، بر تنش راست می‌شود. ناگفته نماند که آثاری از این آیین باز در جاهای دیگر هم در سرزمین پارس یافت می‌شود؛ من باز بر سر این سخن برمی‌گردم. به‌گمان هرتسفلد خشایارشا یکی از پاکدین‌ترین زردشتیان زمان هخامنشیان بود[1].

ما باید عبارات دینی را که در آغاز سنگنوشته‌ی آرامگاه داریوش و سنگنوشته‌های تخت جمشید می‌آیند (ص. ۳۶۹ به‌بعد)، به‌عنوان باورهای دینی هخامنشیان، هر اندازه که می‌شود جدّی بگیریم. سنگنوشته نخستین (آرامگاه داریوش) به‌این منظور بوده است که معتقدات رسمی را در سراسر شاهنشاهی بیان کند، و سنگنوشته‌ی تخت جمشید بیان اعتقادات برای محفل کوچکتر آریایی استان پارس. ما نمی‌توانیم توقّع داشته باشیم که هر چه که مربوط به‌کارهای دینی است در اینجا بیان شده باشد، ولی می‌توانیم تصوّر کنیم که آنچه که به‌راستی مسئله‌ی اساسی شناخته می‌شد در اینجا یاد شده است. ما نه تنها حق داریم بلکه وظیفه‌ی ما این است که *فرَوَرانِه‌ی* زردشتی را در کنار آن قرار بدهیم و با آن بسنجیم. این سنجش نتیجه بخش است. دینی که سخنی از امشه سپنته‌ها در آن نیست، سخنی از اشه و آرمیتی، سخنی از دئِینای مزدیسنی، که شاهنشاه را به‌جای او می‌نامد، و بنا بر *فرَوَرانِه* باید زردشت در آنجا می‌بود، نیست، دین زردشتی نیست.

هنگامی که این سطرها نوشته می‌شوند، از خود هخامنشیان یک گواه دیگری از دین آنان به‌دست آورده‌ایم که همگی آنچه را که در بالا یاد کردیم استوار می‌کند. در پایان سال ۱۹۳۶ هرتسفلد متن فارسی باستان، ایلامی و بابلی یک سنگنوشته‌ی ۶۰ سطری خشایارشا را که در سال ۱۹۳۵ پیدا شده بود منتشر کرد[2]. این سنگنوشته از نظر تاریخ دین به‌اندازه‌یی مهم است که سخنی چند باید درباره‌ی آن گفته شود، هر چند روشنگری درباره‌ی جزئیات آن به‌این زودی‌ها به‌پایان نمی‌رسد.

سطرهای ۲۸-۱ با بندهای ۳-۱ سنگنوشته‌ی آرامگاه داریوش (ص. ۳۶۹ و بعد) همانند است؛ اینها جمله‌های مکرّر و ثابتی بودند. پس از آن خشایارشا می‌گوید:

۴- چنین گوید پادشاهْ خشایارشا: چون[3] من پادشاه شدم، در این سرزمین‌ها که در بالا از آن یاد شد، ناآرامی‌هایی بود. از آن پس اهورمزداه مرا یاری کرد؛ به‌خواست اهورمزداه این سرزمین‌ها را زدم و آنها را در جای خود نشاندم. و در این سرزمین‌ها جایی بود که (در واقع: او بود کجا[4]) پیش از این دیوان پرستیده

می‌شدند. پس از آن من به‌خواست اهورمزداه این «لانه‌ی دیوان» (دَئیَوه دانَه) را ویران کردم و فرمان دادم، دیوان نباید پرستیده شوند». آنجا[۱] که پیش از این دیوان پرستیده می‌شدند، من اهورمزداه را در بَرْزْمَن barzman و با اَرْتَه arta پرستیدم. اگر چیزی دیگر، چیز بدی کرده شده بود، من آن را نیکو کردم، و هر آنچه من کردم به‌خواست اهورمزداه کردم. اهورمزداه مرا یاری کرد، تا من آن را انجام دادم.

تو ای فرزند زمان آینده، هرگاه چنین می‌اندیشی: «من می‌خواهم در زندگی خوشبخت (شییاته šiyāta) و پس از مرگ رستگار (اَرتاوَن artāvan) بشوم»، بگرد بر گرد دادی (داته dāta) که اهورمزداه مقرّر کرده است. اهورمزداه را در بَرْزْمَنْ و با اَرْتَه پرستش کن. اگر انسان گرد آن دادی بگردد که اهورمزداه مقرّر کرده است و اهورمزداه را در بَرْزْمَن و با اَرْتَه بپرستد، او در زندگی خوشبخت و پس از مرگ رستگار خواهد شد.

از این متن هرتسفلد یک داستان تاریخ دینی ساخته است[۲]: خشایارشا، که از شدّت تعصّب برای پاکی اعتقاد زردشتی برافروخته است، آیین میثره و ورثرغنه و اَناهیتا و دیگر خدایان را، که برای پیامبر گاهان ناشایست بودند و در اینجا داغ دیوان به‌آنها خورده است، نابود می‌کند. اگر این چنین بود خشایارشا یک زردشتی عجیبی بوده است، زیرا این خدایان از آنِ پرستشگاه انجمن دینی اصلی زردشتیان بود و احتمالاً از سوی خود زردشت پذیرفته شده‌اند. واقعیّت‌های برهنه و خشک اینها هستند[۳]. مصر به‌هنگام نشستن خشایارشا بر تخت شاهنشاهی به‌رهبری مردی به‌نام خبیسَه در ناآرامی و شورش به‌سر می‌برد؛ خشایارشا او را با رنج و تلاش بسیار از میان برداشت، استقلال سرزمین او را گرفت و دین او را هم دست نخورده نگذاشت. تازه آرامش برقرار شده بود که در بابلِ همیشه ناآرام شورشی بر پا شد به‌رهبری مردی به‌نام شَمَش ـاِریبَه. خشایارشا با سپاهی به‌آنجا شتافت، شهر را محاصره و آن‌را تصرّف کرد. چنان‌که پیدا است در حالی که از لجاجت سرسختانه‌ی شهر برافروخته شده بود خواست برای همیشه به‌مسئله‌ی بابل پایان بخشد. زنشی مرگبار بر ضدّ پایه‌ی استقلال، که دین مردم آن شهر بود، ترتیب می‌دهد. بر خلاف شاه پیشین از به‌رسمیّت شناختن خدایان شهر خودداری می‌کند؛ پرستشگاه بزرگ چپاول می‌شود، گنجینه‌ی مردوک را تصرّف می‌کنند، پیکره‌ی مردوک را که از زر ناب ساخته شده و داریوش بر آن نگاه‌های حسرت‌بار افکنده بود، بیرون می‌برند، و پیشوای دینی بزرگی را که کوشش می‌کرد از توهین به‌پرستشگاه جلوگیری کند، می‌کشند[۴]. بابل یکی از استان‌های کشور می‌شود. این رویدادها بدون

تردید به‌اندازه‌ی کافی مهم هستند که در یک سنگنوشته از آنها یاد شود؛ به‌این رویدادها است که خشایارشا اشاره می‌کند نه چیز دیگر[1].

مهم است که توجّه داشته باشیم که سرآغاز و انگیزه‌ی کاری که خشایارشا به‌آن دست زد اوضاع سیاسی بد بود؛ اصولاً نیازی به‌این نیست که کاری که او کرده بود انگیزه‌ی دینی داشته باشد. ولی این روشن است که هنگامی که این کارها انجام می‌شد، یک انگیزه‌ی دینی واقعی پدید آمده بود و آن انگیزه جدّی و صادقانه بود؛ دین و سیاست را در شرق نمی‌توان از هم جداکرد. اکنون این نکته بسیار مهم است که خدایان مردود، دَئِیوه‌ها نامیده می‌شوند؛ بدین‌گونه برای نخستین بار این مفهوم در دین هخامنشیان پدیدار می‌شود. هر گاه بخواهیم سرچشمه‌ی آن را بدانیم، باید نخست توجّه داشته باشیم که مقصود در اینجا خدایان آریایی نیست، در این شرایط این اصطلاح یک کاربُرد زبانی بسیار کهن آریایی را بازگو می‌کند. خدایان غیرآریایی را قطعاً نمی‌توان اَهورَه یا بَگَه نامید؛ پس تنها چیزی که باقی می‌مانْد این بود که آنها را دَئیِوَه نامید، و بدین ترتیب لزومی ندارد که در اصل معنای پستی داشته باشد، چه آریاییان باستان در آسیای پیشین، خود خدایان دَئیِوه را به‌موازات خدایان اهورایی می‌پرستیدند. اکنون پرسش این است: آیا این دَئِیوه‌ها که در سنگنوشته‌ی خشایارشا نکوهیده هستند از این رو است که خدایان آریایی نبودند یا اینکه خدایان غیرآریایی از این رو نکوهیده بودند که دَئیوه بودند. من گمان می‌کنم که انگیزه‌ی دینی باید از اعتقاد دوّمی سرچشمه گرفته باشد. ولی در اینجا دَئیوَه اصولاً یک معنای بد یعنی همان معنایی را دارد که دین زردشتی به‌این واژه می‌دهد. اینجا باری من سرانجام اثری از زردشت در دین هخامنشیان می‌بینم. دانستن اینکه این اثر از کجا سرچشمه گرفته است چندان دشوار نیست. درست در زمان بر تخت نشستن خشایارشا شاهنشاهی ایران سالنامه‌ی تازه‌یی دارا شده بود و در دینی که بنیادش بر این سالنامه بود دین زردشتی نقش بسیار عمده‌یی به‌عهده داشت. سازندگان این سالنامه باید مغان باشند، که اکنون باز راه یافتن به‌دربار را آغاز کرده بودند و چنین می‌نماید که در دربار خشایارشا بسیار مهم شده بودند، بدیهی است بیش از همه به‌علّت سیاست دینی او. اینها می‌دانستند که چگونه به‌پادشاه یک انگیزه‌ی دینی مؤثر بر ضدّ خدایان بابل بدهند؛ و این انگیزه در مفهوم دئیوه‌ی زردشتی قرار داشت.

ولی این ردّ پای بسیار مبهم که از دین زردشتی دیده می‌شود گونگی درون مایه‌ی دین غیرزردشتی را بیشتر روشن و پدیدار می‌کند. خشایارشا به‌عنوان نمونه‌ی تضاد، در آیین برافتاده‌ی *دَئیوَه*، اشاره‌ی کوتاهی به‌آیین درست می‌کند، و از این راه به‌یک جهان دینی می‌رسیم که با دین زردشتی هیچ بستگی نمی‌تواند داشته باشد. کلید رمز این جهان دینی عبارت «پرستش (*یَدْ*-) در برزمن و با *اَرْتَه*» است، *اَرتاچا بَرزمنی یَه*[۱]. این یک عبارت بسیار کهنه است و ساختمان آن به‌اندازه‌یی کهنه است، که برای پیدا کردن موردهای همانند آن باید تا زبان گاهان باز پس رفت[۲]. سرچشمه‌ی این عبارت از ماد است، زیرا *بَرزمَن* صورت ویژه‌ی مادی است. این واژه برابر است با واژه‌ی اوستایی *بَرْسْمَنْ* (=barəsman) و به‌معنای دسته‌یی از شاخه‌هایی است که به‌هنگام قربانی هئومه در دست می‌گیرند؛ در زمان‌های پیشتر این شاخه‌ها به‌هنگام قربانی حیوانات بر روی زمین گسترده می‌شد. این بازمانده‌ی آیینی است که صورت و کاربرد آن در زمان‌های مختلف و بخش‌های گوناگون ایران ظاهراً به‌گونه‌ی برجسته‌یی تغییر کرده و یک ویژگی ایرانی مشترک و بلکه مطمئناً آریایی مشترک است. پس به‌کار رفتن آن به‌معنای بستگی آن به‌دین زردشتی نیست، به‌عکس، چون صورت واژه اوستایی نیست، کمتر باید بستگی به‌آن دین داشته باشد. ناگفته نماند که بنا بر تصویر یک صحنه بر روی یک نقش برجسته‌ی هخامنشی *بَرزمَن* در اینجا، یعنی در غرب، هم مانند اوستا، دسته‌یی از شاخه‌ها است. ترکیب دو واژه‌ی *اَرتاچا بَرزمَنی یَه* برابر اوستایی ندارد، و معنای *اَرْتَه* در اینجا هنوز روشن نیست[۳]. با آیین‌های قربانی نزد پارسیان از راه هردوت آشنا می‌شویم (نک. پس از این ص. ۳۹۲ و بعد).

اصطلاحاتی که برای شناساندن یک زندگی درست دینی به‌کار می‌رود، یکسره با آنچه در اوستا دیده می‌شود متفاوت است، همچنین تمام بینش بنیادین از گونه‌ی دیگر است. هیچ‌گاه «گرد دادی که اهورمزداه مقرّر کرده است گشتن»، نه از نظر معنا و نه از نظر صورت، اوستایی و زردشتی نیست؛ معنای کلّی آن، که زندگی کردن از روی اصول اخلاقی سخت است، به‌تورات به‌مراتب نزدیکتر است تا به‌اوستا. «قانون و داد اهورمزداه»، «قانون‌های زندگی نخستین» در گاهان به‌کلّی در یک سنت دیگری قرار دارد[۴]. هدف انسان این است که در این زندگی *شی‌یاتَه* و پس از مرگ *اَرتاوَن* بشود. این

نکته را که واژه‌ی نخست خوشبختی زمینی و نیکبختی معنا می‌دهد، از اینجا به‌روشنی می‌بینیم. درکاربرد *اَرتاوَن* که به‌معنای رستگاری پس از مرگ باید باشد، یک تحوّل اصلی پارسی از مفهوم *اَرْته* پدیدار می‌شود، که نسبت به‌اوستا مستقل است. هردوت می‌نویسد (۷، ۶۱) پارسیان روزگاری خود را *اَرتَیْیویْ* Artaioi می‌نامیدند و مردمی که پیرامون آنان می‌زیستند ایشان را بدین نام می‌خواندند، و یک فرهنگ‌نویس یونانی گزارش می‌دهد که پارسی‌ها پهلوانان نیمه خدا را *اَرتیْیویْ* می‌نامیدند[۱]. «پهلوانان» را در اینجا باید به‌معنایی گرفت که یونانیان این واژه را در باور ملّی خود می‌گرفتند، یعنی در گذشتگان بزرگ، روان پدران، ارواح. بستگی این واژه‌ی *اَرْتیْیویْ* و *اَرتَه* اکنون با واژه‌یی که به‌تازگی یافته شده یعنی *اَرْتاوَن* «رستگار» به‌خوبی روشن شده است، و این معنایی است که با واژه‌ی همانند فارسی میانه‌اش، یعنی *اَهْرَوْ*، می‌تواند سازگار باشد[۲]. پس نزد مردم پارس *اَرتَه واژه‌ی هم‌معنای واژه‌ی فرَوَشی در شرق است*. مفهوم نخستین نزد پارس‌ها به‌این معنا چنان جا افتاده و دوّمی به‌عکس چنان ناآشنا بود، که به‌هنگام فراهم آوردن نسخه‌ی ویژه‌ی فارسی باستان از یک سالنامه‌ی مزدیسنی، که نخستین ماه آن به فْرَوَشی‌ها پیشکش شده است، به‌جای آن (یعنی به‌جای فْرَوَشی) حالت اضافه‌ی جمع *اَرْتَه* را گذاشته‌اند[۳]. اشاره‌یی هم باید بکنیم به‌اینکه از این راه روشنایی تازه‌یی بر نام‌های پارسی بسیارِ مردم که جزء نخست آن *اَرْتَه*- است می‌افتد. این معنا طبیعی است که سرانجام بر پایه‌ی بستگی بسیار کهنی است، که ما آن را در گاهان میان اَشَه و وهومَنَهْ نشان دادیم (ص. ۱۳۷ به‌بعد)، ولی این معنا باید به‌طور مستقل از یک باور بنیادین مشترک پدید آمده باشد، زیرا در دین زردشتی این بستگی بسی زود محو شده و از میان رفته است[۴]. *اَشَوَن* در دین زردشتی رساننده‌ی یک مفهوم فنّی، یعنی موجود زنده در روی زمین، موجودی که در جهان اشه و انجمن دینی که اشه در آن فرمانروایی می‌کند، سهم دارد و سپس نشان دهنده‌ی یک انسان گرونده‌ی به‌اَشَه پس از مرگ است.

در زمان اردشیر دوّم (۳۵۹-۴۰۴ پیش از م.) است که در دین هخامنشیان یک عامل بسیار تازه‌یی دیده می‌شود: آیین میثره و آیین اَناهیتا. این هر دو خدا در سنگنوشته‌های این پادشاه، همراه اهورمزداه، با چنان تأکید و سفارشی نیایش می‌شوند که به‌حق می‌توان گفت در آن زمان شکافی در دین روی داده بوده است. نوشتن نام میثرَ Miθra و میترَ

Mitra به‌روشنی نشان می‌دهند که این نام تازه راه یافته است، و در این سرزمین با صورت واجی آن دشواری‌هایی داشته‌اند[۱]. در اینجا باید اشاره به‌شناسایی دولتیِ یک آیینی در میان باشد که میان مردم سخت گسترش یافته بوده است. در گسترش این آیین باید دین زردشتی سهم بزرگی داشته باشد. من پس از این بار دیگر بر سر این پرسش باز می‌گردم. پس اینجا هم باز یک بار دیگر ردّپایی از تأثیر دین زردشتی در غرب می‌بینیم؛ آنچه باید ثابت شود این است که این ردّپا در راه نیروی انگیزه ساز اندیشه‌های مرکزی زردشتی نیست.

اگر کسی بخواهد بداند که دین ایرانی در سده‌ی پنجم پیش از مسیح در غرب از چه گونه بود، از توصیف بسیار خوب کهن هردوت موادّ بسیاری با جزئیات واقعی به‌دست می‌آورد[۲] (۱، ۱۳۱/۱۳۲).

«گذاردن تصویر خدایان و پرستشکده و جایگاه قربانی را آنان کار درستی نمی‌دانند، تا جایی که کسانی را هم که چنین کاری می‌کنند به‌ابلهی سرزنش می‌کنند، به‌نظر من از این‌رو که ایشان مانند یونانیان خدایان را از جنس آدمیان نمی‌دانند.»

این یک تعریفی است بی‌اندازه دقیق از ویژگی تصویری از خدا. ایرانیان حدّاکثر در یک یا چند مورد به‌معنای واقعی تصوّر خداوند از راه قیاس او با انسان، بدان‌گونه که یونانیان داشتند، نزدیک شدند. پنداشت آنان بر گرد خداوندان، نیروی خدایان، مرکزهای نیروی خدایی می‌گشت؛ نام‌گذاری ما برای خدایان به‌صورت «خدایان» ـ که مفهومی است نزد ما، که همواره و بدون گفتگو از چگونگی تصوّر یونانیان رنگ گرفته ـ در واقع از روی ناچاری است. آری اینکه بگوییم این نیروها از گونه‌ی سرشت انسانی نبودند، پیدا است که درست نیست، امّا یک یونانی هرگز خود را از تصوّر شخصی خودش نمی‌تواند آزاد کند تا بداند که سرشت انسانی خدایان چه معنایی دارد. آنچه مهم است نفی و انکار صریح آرایش و پردازش آیین‌کده‌ها و برپا داشتن آیین‌ها و پرستش پایدار، و همچنین انکار حقّ چنین کاری است که، با یک گونه توجیه و استدلال، تشدید هم شده است. این یک ویژگی بسیار کهن دین آریایی (هندوایرانی) است. در واقع باید جاهایی برای کارهای آیینی برگزیده و از جاهای دیگر پرهیز می‌شده، و جایی که برگزیده می‌شده باید برای این‌گونه کارها، که آنجا انجام می‌شده، طیّ مراسمی تقدیس

شود، ولی ساختمان‌های پایداری برای این کار، مثلاً در اوستا، یکسره بیگانه است. دین رایج پارسی و مادی در زمان هردوت هنوز هم به‌این ویژگی‌ها وفادار مانده و آنها را نگاه داشته بود. هیچ چیزی بهتر از آنچه گفتیم ثابت نمی‌کند که *آیدَنه*‌های هخامنشیان باید از بیرون نزد آنان راه یافته باشد. این *آیدَنه*‌ها از همان آغاز از ویژگی‌های آیین خانواده‌ی شاهی بود.

«ولی آنان آیینی دارند که برای زئوس بر بلندترین قلّه‌ی کوه قربانی می‌کنند، زیرا آنان گنبد آسمان را زئوس می‌نامند.»

در اینجا بی‌هیچ دشواری در زیر پوشش یونانی، اهورمزداه را باز می‌شناسیم، خدای آسمانی فراگیرنده‌ی همه چیز، که درست به‌همین صفت، سرور دانایی است، که همه چیز را می‌بیند و بر همه چیز بینایی دارد. این باور بر روی هم ایرانی است و ویژگی برای زردشتی ندارد.

«آنها برای خورشید و ماه و زمین، آتش، آب و بادها هم قربانی می‌کنند.»

پس پرستشِ ابتدایی عنصرها است و از فراگیری این عنصرها بر گروه‌های اجتماع که در گاهان دیده می‌شود، اینجا هیچ به‌چشم نمی‌خورد.

«در آغاز تنها برای همین‌ها قربانی می‌کردند؛ سپس از آسورها و عرب‌ها آموختند که برای شاهبانوی آسمان قربانی کنند. آسورها این را میلیتّه Militta و عرب‌ها الیلَت Alilat ولی پارس‌ها او را میتره Mitra می‌نامیدند.»

این یادآوری را گنگ و بیهوده دانسته‌اند، زیرا میثره یک خدای نرینه است، ولی لغزش هردوت تا اندازه‌یی اندک است: او شاهبانوی آسمان را با همسرش پارِدْرُس πάρεδρος؟؟ اشتباه کرده است. مقصود از خدای مادینه اَناهیتا است، که چنان‌که پیش از این دیدیم، در سنگنوشته‌های اردشیر دوّم همراه میثره می‌آید. پیوند میان این دو بسیار کهن است (ص. ۳۱۷) و آموزه‌های زردشت این دو را به‌غرب برد. هردوت به‌روشنی دیده است، که آیین اَناهیتا یک پدیده‌ی کم و بیش تازه در دین پارس‌ها است. ساختمان تاریخ دینی او مطمئناً نادرست نیست. احتمال بسیار می‌رود که باورداشتِ بابلی از ایشتَر-موَلّیدْتو Ištar-Muwallidtu[1] (صورت اصلی از میلیتّه) در برجسته ساختن اَناهیتا در غرب ایران سهم به‌سزایی داشته است؛ در این باره پس از این بیشتر

سخن خواهیم گفت.

«قربانی مردم پارس برای خدایان نامبرده بدین‌گونه انجام می‌گیرد. آنان جایگاهی برای قربانی و آتش برپا نمی‌کنند. آشامیدنی قربانی، نواختن نی، تاج گل، جو برای قربانی را هیچ نمی‌شناسند. اگر کسی بخواهد قربانی کند، چارپای قربانی را به‌یک جای پاکی می‌برد و پس از آنکه غالباً سرپوش خود را با گیاه مورد آراست خدا را نیایش می‌کند. برای خود آن‌کس که قربانی می‌کند حق ندارد چیزی خواستار شود، بلکه او خواستار است که به‌همه‌ی مردم پارس و شاهنشاه خوش بگذرد، زیرا خود او نیز از مردم پارس شمرده می‌شود. پس از آنکه چارپای قربانی را تکّه تکّه کرد و گوشت آن‌را پخت سبزه‌ی بسیار ظریفی، معمولاً شبدر، را در زیر پا می‌پاچد و بر روی آن تکّه‌های گوشت را می‌گذارد. پس از آن‌که همه چیز را ترتیب داد، سپس یک مغ می‌آید و قطعه‌یی درباره‌ی پیدایش خدایان می‌خواند، چنان‌که آنان آوازهای دینی خود را می‌نامند؛ بدون یک مغ نباید قربانی کرد. پس از آنکه او چند لحظه‌یی درنگ می‌کند، قربانی کننده گوشت را برمی‌دارد و به‌هر مقصود که بخواهد به‌کار می‌برد.»

یونانی‌ها هرگز دست از این شگفتی برنمی‌داشتند، که ایرانیان دارای افزارهای قربانی که خود یونانی‌ها آنها را ضروری می‌دانستند، نبودند؛ (سنج. ص. ۲۶۹ درباره‌ی سکاها) صحنه‌های قربانی که ما شاهد آنها هستیم، آریایی ابتدایی است؛ عموماً هنگامی هم که پهلوانان یشت‌ها در اوستا قربانی‌های بزرگ خود را انجام می‌دادند، روال کار بر همین‌گونه بود، هر چند مغ پیدا است که اصولاً یک پدیده‌ی غربی است. ولی در این آیین قربانی از زردشتی‌گرایی اثری وجود ندارد؛ آریاییان در غرب آن آیین را نباید از اوستا آموخته باشند. این آیین زردشتی یک دست و اصیل هم نیست؛ دین زردشتی کهن، چنان‌که متن یشت‌ها نشان می‌دهند، قربانی‌های خونین را پذیرفته است، ولی قربانی راستین دین زردشتی همان آیین رازآمیز هئومه، بدون خونریزی، همراه با سخنان و سرودهای گاهانی است. جستجو در اوستا به‌دنبال قطعه‌یی که مغ درباره‌ی پیدایش خدایان می‌خوانده است، یقیناً ارزشی ندارد. این‌گونه آوازها و سرودها را همه جا در محافل آیینی داشتند.

اَرْتاچا بَرزْمَنی‌یَه که در سنگنوشته‌ی خشایارشا می‌آید در واقع باید اینجا گنجانده

شده باشد ولی این‌کار صورت نگرفته است. اگر بَرزمَن دسته‌یی از شاخه‌هایی باشد که در دست نگاه می‌داشتند اینجا بیهوده به‌دنبال آن هستیم. به‌کار رفتن این اصطلاح در اینجا به‌نظر من باید نخست با آن سبزه‌ی ظریفی که به‌عنوان افشانه‌ی قربانی پاچیده می‌شد بستگی داشته باشد، یعنی با ابتدایی‌ترین گونه‌یی که بَرسِمَنْ داشت[۱]. ولی اینجا ما باید یک جدایی میان آیین قربانی خشایارشا و گزارش هردوت بگذاریم. چنین جدایی اصولاً ناشدنی نیست؛ خشایارشا از برترین آیینی سخن می‌گوید که در کاخ شاهی برگزار می‌شد، و هردوت از آیین مرد فرودست و عامی. همچنین ممکن است که موضوع، جدایی میان آیین مادی و پارسی یک دست باشد.

آنچه که در اینجا توصیف می‌شود، آیین قربانی همیشگی است که رنگ رسمی دارد. بودن حتمی مغ و ویژگی‌های جایگاه قربانی خود به‌ما نشان می‌دهند که ما در اینجا با آیین خانوادگی، که در شرق نقش نخستین را به‌عهده داشت، سروکار نداریم.

پس از اینکه هردوت آیین مردم پارس را شرح می‌دهد که جشن زادروز را با مهمانی‌های باشکوه برپا می‌کنند می‌افزاید (۱، ۱۳۳):

«آنان عادت دارند، در حالت مستی به‌مهم‌ترین کارهای خود درنگرند! آنچه را که در این حالت تصمیم می‌گیرند، خانه خدا، که با او رایزنی کرده بودند، روز دیگر پس از اینکه به‌هوش آمدند، پیش آنان می‌گذارد. اگر هم آنان در هشیاری به‌همین تصمیم برسند آن را ارزش می‌نهند، در صورت دیگر از تصمیم درمی‌گذرند. آنچه که آنان در هشیاری آماده کرده و اندیشیده‌اند، در مستی آن را آزمایش می‌کنند.»

گمان نمی‌رود که این موضوع به‌گونه‌یی معنای دینی داشته باشد، ولی به‌هر حال نشان می‌دهد که مردم پارس به‌مِی همان نیروی شگفت‌انگیز را نسبت می‌دادند که ایرانیان شرقی به‌هَئومَه: یک شادابی و سرزندگی برتر از حالت عادی و روشن‌بینی روان، سْپانَهْ spāna و مَسْتی masti[۲] (یسن ۲۲، ۹).

از یادداشت هردوت که پیش از این گذشت (ص. ۳۵۶) چنین برمی‌آید که گونه‌یی خاک کردن مغان، یعنی بیرون گذاشتن مرده در میان مردم پارس رو به‌گسترش داشته است، ولی نتوانست جا بیافتد. رفتار خود مردم، یعنی موم‌گرفتن مرده پیش از اینکه او را به‌خاک بسپارند، باید از هراس آنان از بی‌آزرمی به‌عنصرها سر زده باشد. این نکته، یعنی

بی‌آزرمی به‌عنصرها را، عادات روزانه‌ی آنها هم برجسته می‌کند: از آن جمله انسان حق ندارد رو به‌خورشید پیشاب کند (۱، ۱۳۳).

با این سخن من آماده‌ام داوری پایانین خود را درباره‌ی دین هخامنشیان بازگویم. این دین با کارکرد زردشت و باور ویژه‌ی انجمن او برخوردی ندارد. در ساخت‌های بنیادین آن یک اصطلاح ویژه‌ی محفل گاهانی هم وجود ندارد، یک اندیشه از گونه‌ی گاهانی هم وجود ندارد، یک باور یا کاربرد ویژه‌ی زردشتی هم وجود ندارد. روایت و صورت غربی دین زردشتی، آنچنان که در متن‌های اوستای نوین، که امروز در دست نیست، وجود داشته و در آثار پهلوی باز دیده می‌شود، با هخامنشیان آشنایی ندارد. اگر این روایت غربی تنها سرچشمه‌ی آگاهی ما بود، از کار هخامنشیان هیچ نمی‌دانستیم. زمینه‌ی بنیادین دین هخامنشیان دین آریایی کهن است که بسیار زود به‌آسیای پیشین رسید ولی این دین هخامنشیان به‌معنای نوآفرینی است بر پایه‌ی دین آریایی باستان. همان‌گونه که فرمانروایی هخامنشیان چیزی یکسر تازه در تاریخ ایران و بلکه در تاریخ همه‌ی آریاییان است، دین آنان نیز چیزی نو در تاریخ دین ایرانی و آریایی است. *این دین چهارمین سازمان دینی بزرگ درکنار دین میثره، دین زردشتی و دین مغان است*؛ روح این دین بیش از همه به‌دین میثره نزدیک می‌شود. این دین در دین‌های دیگر آریایی برابری نمی‌شناخت ولی در عین حال دینی است برای خود و از جنس خود. هیچ روح پیغمبرانه‌یی، به‌هرگونه که مفهوم پیغمبر را تصوّر کنیم، تأثیر خود را در این دین به‌جای نگذاشته است؛ این دین یک دین سیاسی است، که از یک دین ویژه‌ی گروه بزرگان و سپاهیان کهن پدید آمده؛ از سوی شاهان بزرگ و برای شاهان بزرگ آفریده شده است. این دین با ساده شدن مفهوم‌های بنیادینش باز شناخته می‌شود: اَهورَمزداه خدای آسمانی بر همه چیز توانا و دانا، آفریننده‌ی آسمان و زمین، به‌صورت خداوندگار یگانه و برتر از همه‌ی خدایان تیره‌ی خانواده‌ی شاهی قرار گرفته است، که یاد کردن نام آنها را یک بار هم ضروری ندیده است. شاهنشاه نماینده‌ی پیدای اهورمزداه در روی زمین است. او دارنده‌ی داد اهورمزداه است، و این در شخص فرمانروا جسمانیّت پیدا می‌کند، این داد اندازه است برای نظم کشوری و اخلاق رعیت، این داد ضامن یک زندگی خوشبختانه زمینی و پذیرفته شدن میان ارواح نیاکان پدران پس از مرگ است.

دین آریایی باستان میان جمع و فرد نمی‌توانست فرق بگذارد؛ برای آن دین گروه موضوع واقعی دینی بود و «من» و «ما» و «او» و «آن» همیشه با هم آمیخته می‌شوند، بدون اینکه امکان فردیت بخشیدن وجود داشته باشد. در دین هخامنشیان در درون جمع بزرگ، فردی با بزرگی یگانه‌ی خود، به‌عنوان دربردارنده‌ی واقعی هستی و وجود خدایی شناخته می‌شود، این شاهِ بزرگ است.

این دین دارای پیشگویی و غیبگویی و سحر و جادوی ویژه‌ی خود بود، امّا از نظر ورزش‌های مربوط به‌حالت خلسه بدون گفتگو جای چندانی برای آنها نداشت، تحریکات غیر عادی و پرواز روان، که انسان چندان با رغبت دست از آن نمی‌کشد، در یک مستی ساده جستجو می‌شد. این دین یک دین پرتوان ابتدایی بود، نه از آن دین‌هایی که به‌گونه‌یی ژرف و یا از نظر معنوی تلطیف شده بودند، ولی دینی بود مطمئناً بسیار مؤثر؛ یونانیان از ستودن آن درنگ نمی‌کنند. این دین با ساختمان بسیار ساده‌ی خود تأثیر بی‌اندازه قابل توجّه در سراسر نقاطی که نیزه‌ی شاهنشاه می‌رسید، گذاشته بود[1]؛ جای این پرسش هست، که آیا این دین رساننده‌ی شدیدترین و پایدارترین سهم روحیه‌ی ایرانی در تاریخ همگانی دین هست یا نه.



اکنون باید برگردیم به‌سوی مغان. از بررسی که تاکنون کردیم به‌این نتیجه رسیدیم که مغان، که تیره یا دولت دینی در ری درست کرده بودند، طبقه‌ی روحانی واقعی دولت ماد باستان بودند، که گویا همپایه‌ی روحانیان پیشگو، بَوْدیَه‌ها یا بُئُوْدیُویْ‌ها، و شاید هم از محفل خلسه‌یی کونَدَه بودند. آنان در دیرین‌ترین زمان مجموعه‌یی از خدایان را که با آریاییان میتانی همانندگی بسیار باید داشته باشند می‌پرستیدند. سپس در زمانی نامعلوم دین زردشتی به‌ری رسیده و نزد آنان راه یافته بوده است. نتیجه این بود که نخست خدایان دئیوه از مجموعه‌ی خدایان ماد باستان، بیش از همه ایندره، ناهَثْیَه و سَورْوَه، در میان گروه بزرگی از دیوان ناپدید شدند، و این سرنوشت نصیب گروه دیگری از خداوندان نیز شد؛ به‌جز این، گروه روحانیان بَوْدیَه و کوندیژا که گویا با مغان سر رقابت داشتند پرستشگاه آیین دیوپرستی را دارا شدند. خطوط اصلی قانون پادیابی (طهارت)

مغان ـ زردشتی، یعنی وندیداد اصلی، طرح شد.

اینجا جای آن است که به‌راستی بر سر این مسئله توجّه کرد و دانست که چه زمانی تبلیغ زردشتی در ری آغاز به‌فعّالیّت کرد. بدبختانه همه‌ی قرائن و شواهد ما را رها می‌کنند. اگر من بگویم: گمان می‌کنم که این پیش آمد در پیوستگی با بنیادگذاری دولت هخامنشیان روی داده بوده است، یعنی هنگامی که ایران شرقی و غربی در زیر نیزه‌ی آنان یکی شده بود و آریاییان سرزمین مرو، ناگهان خود را پهلو به‌پهلوی دَئِیوه‌های مزدیسنی و «سپاهیان دشمن چَخْری» دیدند، به‌خوبی آگاهم که هیچ دلیلی برای آن نمی‌توانم بیاورم. امّا دیرترین هنگام برای این رویداد باید همان زمان باشد.

مغان تنها در یک جای اوستا یاد می‌شوند و آن هم یسن ۶۵$_{۷}$ است که گروهی از مردم بد شمرده می‌شوند: آنان که دئِیناشان بد است، دشمنی برابر «دوستان» (گویا در برابر یک گروه مغ مردان) می‌ورزند و دشمنی در حقّ مغان می‌ورزند، این مورد نشان می‌دهد که نگارش نهایی یسن‌های تازه در غرب صورت گرفته است.

مغان مردان دینی و روحانی هخامنشیان بودند ولی نتوانستند اندیشه‌ی دولت ماد را که با آن بستگی بسیار پیدا کرده بودند از سر بیرون کنند. لشکرکشی کمبوجیه به‌مصر و پیدا شدن گوماته اوضاع را برای هواخواهان دستگاه پیشین سازگار کرد و بدین‌گونه به‌شورشی کشید که داریوش اداره‌ی کشور خود را با آن باید آغاز می‌کرد. چگونگی این شورش را که به‌عنوان یک پیکار دینی توجیه می‌کنند، به‌نظر من بد فهمیده‌اند. این شورش ریشه‌ی اصلی‌اش یک مسئله سیاسی است و نه چیز دیگر: این فرمانروایی دیرین ماد بود که یک بار دیگر سر برافراشته بود. پیدا است که انگیزه‌های دینی هم در میان بود؛ کی در شرق باستان شورشی بدون انگیزه‌ی دینی دیده شده است، و یک طبقه‌ی روحانی در چنین بازی شرکت کرده است، بدون اینکه دلایل دینی عرضه کرده باشد؟ در واقع دلیل‌هایی وجود داشت: پرستشکده‌های هخامنشیان یا *آیَدَنا* بنا بر آگاهی و داوری ما نوآوری‌های دینی بود، و هنگامی که گوماتَه آنها را ویران کرد به‌مناسبت پافشاری او در نگاهداری جهان بینی دین آریایی باستان بود. گذشته از این موضوع، ویران کردن پرستشکده‌های دشمن، هم یک موضوع سیاسی بود و هم یک موضوع دینی ـ همان شیوه‌یی بود که مردم آسور و بابل در هر زمانی از آن پیروی می‌کردند، و

خشایارشا آن را در بابل به‌کار برد.

همه چیز گویای این نکته است که شرکت‌کنندگان در این شورش، مغان یا گروه بزرگی از مغانِ زردشتی بودند. امّا من به‌سختی منکر این مسئله هستم، و همان‌گونه که می‌پندارم، به‌دلایل بسیار ارزنده، دین زردشتی به‌عنوان دین، در پیکار میان داریوش و مغان سهمی نداشت. زمانی که دین زردشتی نزد مغان راه یافت، به‌هیچ روی دارای همان معنا یا اثری که پذیرفتن مسیحیّت تیره‌های ژرمنی یا اسلام‌پذیری تیره‌های عرب داشت، نبود. دین زردشتی نزد مغان به‌هیچ روی جنگ‌های صلیبی را به‌راه نینداخت. این دین که در نهاد سخت در هم آمیخته از عنصرهای گوناگون بود، نزد مغان تا اندازه‌ی بسیار اندکی توانست ویژگی‌های خود را نگاهدارد و بخش بزرگی از نیروی انگیزه ساز خود را از دست داد. این نکته از شرح زیر به‌دست می‌آید.

پس از اینکه توفان فرو نشست طبیعی است که مغان موقعیّتی را که کورش در کشور پارسی به‌آنان داده بود دوباره باز یافتند. ممکن است که داریوش نسبت به‌آنان تا اندازه‌یی بدبین شده بود؛ آگاهی ما در زمان کشورداری او درباره‌ی آنان بسیار کم است[1]. ولی به‌عکس در زمان کشورداری جانشین او خشایارشا، که تا اندازه‌ی بسیار زیر نفوذ آنان قرار داشت، به‌روی کار آمدند. درست هنگام نشستن بر تخت شاهی سخت‌ترین دست‌اندازی آنان در زندگی ایران باستان روی می‌دهد: پدید آوردن یک سالنامه‌ی تازه. از آنجاکه این سالنامه نقش و رنگ دینی دارد، باید که کار همین‌ها باشد. داریوش در سنگنوشته‌ی بهستان یک سالنامه‌ی روستایی به‌کار می‌برد بدون داشتن ویژگی دینی. می‌توان پنداشت که نوسازی سالنامه از کارهای آخرین سال‌های داریوش است. ولی به‌گمان من دلیل‌های بسیار رساننده‌ی تغییر چنین رویدادهایی در زمان جابه‌جایی جلوس بر تخت شاهی است. از یک‌سو بر تخت شاهی نشستن یک فرمانروای نوین، زمان کاملاً ویژه‌یی است برای رواج یافتن یک سالنامه‌ی تازه، و از سوی دیگر رابطه‌ی خشایارشا با مغان به‌گونه‌یی است، که به‌خوبی می‌توان پنداشت، وی کشورداری خود را با نوسازی و اصلاحی، که آنان طرح کرده بودند، آغاز کرده است.

این سالنامه، که برای کاربرد رسمی در سال ۴۸۵ پیش از میلاد باید اعلام شده باشد، کهنه‌ترین سند تاریخ‌دارِ دینِ زردشتی در غرب است. از این سالنامه نسخه‌های

بسیاری وجود داشت که با گویش‌ها و روایت‌های محلّی سرزمین‌های گوناگون سازگار شده بود؛ یک نسخه‌ی اوستایی آن را می‌شناسیم که به‌زبان ایرانی میانه و سپس به‌زبان فارسی نو ترجمه شده یا درست‌تر با آن زبان‌ها سازگار شده و از روزگار سده‌های میانین نزد پارسیان «زردشتیان» بمبئی همچنان در کار و زنده است[۱]، یک نسخه‌ی فارسی باستان که از جمله در کاپادوکیه رواج داشت و نام ماه‌های آن در نتیجه‌ی یک پیش آمد در یک نوشته‌ی یونانی به‌جای مانده است[۲]، نسخه‌ی خوارزمی و نسخه‌ی سغدی آن بنا بر گزارش ابوریحان بیرونی نیز وجود داشته است[۳].

درباره‌ی اصول این سالنامه به‌مناسبت‌های دیگر پیش از این سخن رفت (ص. ۳۹ به‌بعد). هیچ‌گونه تردیدی در این نکته نیست که آن سالنامه بنا بر تقسیمات و جدول بندی‌هایش یک نمونه برداری ایرانی است از سالنامه‌ی مصری که پس از پیروزی کمبوجیه آشنایی بیشتر با آن پیدا کرده بودند. تقسیم سال به‌دوازده ماه با پنج روز ثابت برای کبیسه در پایان سال مصری است، و همچنین این اصل که هر یک از روزهای ماه به‌یک خداوند ویژگی داشته باشد و هر روز از ماه را به‌نام یک خداوند بنامند، مصری است.

در سالنامه‌ی تازه روز آغاز سال نو به‌یکسانی روز و شب بهاری تغییر داده شده است، ولی هم سالنامه‌ی فارسی باستان و هم نمونه‌ی مصری آن که در اصل به‌کار می‌رفته تحویل سال را آغاز زمستان می‌گرفتند. این کار تا آن اندازه در سالنامه‌ی مزدیسنی اثر خود را بر جای گذاشته است که هم در این سالنامه‌ی مصری و هم در آن دو سالنامه‌ی دیگر، ماهی که زمستان با آن آغاز می‌شود تقدیم به‌برترین خدا شده است، خدایی که در مصر تُهُت Thot نامیده می‌شود و در پارس باستان بدون نام مانده است؛ و از این رو نخستین ماه در آنجا به‌نام (ماه) *آنامَکه* Anāmaka، یعنی ماه بدون نام خوانده می‌شود. نام‌های مزدیسنی ماه‌ها به‌پهلوی در (ص. ۴۰) این کتاب آمده است[۴]. برای آنکه دستگاه خدایان راکه در اینجا به‌کار رفته است دریابیم، باید از ماه دهم آغازکنیم که در اصل نخستین ماه سال بود. آنجا دَذْو، اوستایی دَثوشُوُ Dathušō «ماه آفریدگار» را می‌بینیم؛ پس اینجا هم از اصل فارسی باستان پیروی شده است که بالاترین خدا را به‌نام نخوانند. و این بدیهی است که آن خدا اهورمزداه است. پس از او خداوندان وَهومَنَهْ و

سپنتا آرمیتی، فارسی میانه وَهومَنْ و سپَندارْمَت، می‌آیند؛ بدین ترتیب سه‌گانگی ساده‌ی زردشتی را به‌دست می‌آوریم: خدای آسمان، مجموعه‌ی جهانیِ مَنَهْ، و تیره‌ی پارسا. وُهومَنَهْ پس از خدای آفریدگار به‌عنوان فرزند و نخستین فرزند است. برای سپنتا آرمَیتی، سالنامه‌ی کاپادوکیه صورت فارسی یک دست سَنْدارَ (مَت)[1] را، از صورت کهن‌تر سَنْتا اَرَمتی (ص. ۹۵)، می‌دهد. از آنجا که پارس‌ها صورت نام بومی برای این خداوند داشتند، باید این خداوند را مستقلاً و به‌معنای واقعی‌اش داشته باشند! این خداوند نزد آنان ظاهراً برای زمین و جایگاه ماندن مردگان زیرزمین ویژگی یافته. پس از این ماه سالنامه‌ی نوین پنج روز کبیسه را جای می‌دهد که به‌جشن بسیار کهن برای ارواحِ درگذشتگان تخصیص یافته و تقدیم شده است، یعنی همان روزهای هَمَسْ پَسمَئِه دَیَه (ص. ۳۱۵)، و پس از آن سال پایان می‌یابد. نخستین ماه سال نو همین‌گونه به‌ارواحی اختصاص داده و تقدیم شده است که سالنامه‌ی کاپادوکیه واژه‌ی یک دست فارسی *اَرْتَه* را به‌جای واژه‌ی یک دست زردشتی «فْرَوَشی» به‌کار می‌برد (ص. ۳۹۰)؛ پس از این ماه، اَشَه وهیشته و هئوروتات، نام دو خداوند یکسر زردشتی می‌آید. بر خلاف انتظار به‌جای *اَمِرِتات*، ماه بعدی نامش تیشْتْرِیَه است که نزد پارس‌ها تیرَه خوانده می‌شد، و این نام خداوند ستارگان است که از کهنه‌ترین صورت دین زردشتی گرفته شده است، و شاید برابر ستاره‌ی Sirius[2] باشد که با خودْ باران می‌آورد و از این رو میانجی میان هَئوروتات (آب‌ها) و اَمِرِتات (گیاه‌ها) شده است. این سه‌گانگی در اینجا با خشَثره وَئیریَه، خدای آزمایش آتش به‌پایان می‌رسد. آخرین سه‌گانگی با میثره آغاز می‌شود، که در این بافت شاید نشان دهنده‌ی خورشید باشد که یک باور عموماً غربی است (نک. ص. ۴۰۷ و بعد)، پس از آن آب‌ها و سرانجام آتش، آتر، یعنی مهم‌ترین عنصرها. هر گاه سال در سالنامه‌ی پیشین را به‌عنوان نقطه‌ی آغاز بگیریم، می‌بینیم که ردیف خدایان سال با آفریدگار آغاز شده و به‌آتش پایان می‌یافته است، یعنی با عنصری که بیش از همه عنصر آسمانی است و از آن گذشته یادآور آزمایش بزرگ جهانی است، که با آن زمین فْرَشَه خواهد شد؛ (اگر از سال نو سالنامه‌ی تازه آغاز کنیم می‌بینیم که ردیف با ارواح نیاکان آغاز می‌شود و به‌خدای مادینه‌ی تیره‌ی زمینی، یعنی آرمَیتی، که پارس‌ها بیشتر به‌معنای زمینی که مردگان در آن می‌آسایند، می‌گرفته‌اند، پایان می‌یابد؛ در هر دو مورد

آغاز و پایان ردیف‌ها به‌هم می‌پیوندند، و در میانه هر چه که نیروهای اصلی زمینی و آسمانی است می‌آید. سال دوازده ماهی هم پیوند بسیار کهن با پیکره‌های دوازده‌گانه‌ی ستارگان در برج‌های آسمان، که خورشید در درازای سال گرد آن می‌گردد، دارد؛ این گردش همه‌ی جریان جهان را در خود دارا است. اینجا مفهوم اصطلاح *اِئون* Aeon پدیدار می‌شود.

پس همه‌جا یک دستِ آراینده‌ی دینی و یک دستگاه سنجیده‌یی را احساس می‌کنیم، ولی از این‌هم روشن‌تر در آرایش گروه خدایان که با روزهای ماه سازگار می‌شوند، این دستگاه به‌چشم می‌خورد.

من در اینجا همواره صورت نام‌های اوستایی را که برای خواننده آشنا خواهند بود به‌کار می‌بردم. روزهای ماه به‌چهار گروه بخش می‌شوند:

I

۱. اهورمزداه
۲. وُهومَنَه
۳. اَشه وَهیشتَه
۴. خشَترَه وَئیریَه
۵. سپنتا آرمَیتی
۶. هَئوروَتات
۷. اَمرتات
۸.آفریدگار

II

۹. آتَر، (آتش)
۱۰. آپوُ، (آب‌ها)
۱۱. خوَرْخشئیتَه، (خورشید)
۱۲. ماه، «ماه آسمان»
۱۳. تیشتریه، تیر
۱۴. گَوْ، گاو
۱۵. آفریدگار

III

۱۶. میثرَه
۱۷. سْرَوشَه
۱۸. رشنو
۱۹. فروَشی‌ها
۲۰. وِرثرغنَه
۲۱. رامَن
۲۲. واتَه
۲۳. آفریدگار

IV

۲۴. دئِینا
۲۵. اَشی
۲۶. اَرشتات
۲۷. اَسمَن، آسمان
۲۸. زَم، «زمین»
۲۹. مَنْثره سپنته «سخن خدا»
۳۰. اَنغرا رَوُچاه«روشنی‌های بی‌پایان»

گروه نخستین، چنان‌که می‌بینیم ردیف زردشتی امشه سپنته را از گونه‌ی تازه دربر دارد (ص. ۲۹۵). گروه دوّم مجموعه‌ی عنصرهای ایرانی بسیار کهن را دربر دارد که بنا به‌گفته‌ی هردوت موضوع پرستشِ سخت نزد مردم پارس است؛ این مجموعه در دین زردشتی هم یافت می‌شد ولی در آنجا پیوسته با امشه سپنته‌ها است، در صورتی که اینجا مستقل و به‌تنهایی آمده است. تیشتریه ظاهراً نماینده‌ی گیاه‌هایی است که پس از باران می‌رویند، و گَوْ نماینده‌ی چارپا است. گروه سوّم مجموعه‌ی خدایان پرستشگاه میثره را باز می‌دهد، که دین زردشتی پذیرفته بود (ص. ۸۵، ۲۴۱). گروه چهارم با انجمن دینی زردشت آغاز می‌شود و نخست دارای پاره‌یی مفاهیم انجمنی ویژه است: اشی، خدای مادینه‌ی باروری، که در انجمن گاهانی و میثره مشترک است (ص. ۶۸، ۱۱۶) و «راستی» در انجمن میثره (ص. ۶۷). ولی سپس متوجّه مفاهیم کلّی می‌شود: آسمان و زمین و سخن خدایی که میان آن دو فرمانروا است، و سرانجام چکیده‌ی جهان خدایی و زمینی، یعنی روشنی‌های بی‌پایان.

گروه‌های گوناگونْ ردیفی را می‌سازند که بنا بر گونه‌ی ایرانی معمولی ساخته شده (ص. ۵۹ و ۲۹۵)، ولی به‌حسب یک دستگاه پیچیده‌یی: کمال و جامعیّت به‌عنوان عضو شمرده می‌شود و ردیف با آن آغاز می‌شود ولی سپس یک بار دیگر در پایانِ ردیف، خلاصه‌ی آن افزوده می‌شود. بدین ترتیب باید آمدن نام «آفریدگار» را در پایان سه ردیف نخست چنین تعبیر کنیم: معنی آن این است که آغازگر این ردیف نیروی سازنده‌ی این ردیف و همگی آن است[1]. ردیف آخر با نام آفریدگار پایان نمی‌یابد بلکه با نام چکیده‌ی آسمانی به‌پایان می‌رسد؛ این ردیف هم در واقع باز به‌نام اهورمزداه، که ردیف ماه‌ها را آغاز می‌کند، برمی‌گردد. ولی معنای گسترده‌ی دیگری دارد.

پیش از اینها، به‌مناسبتی[2]، این سالنامه‌ی ماهانه را به‌تفصیل گزارش داده بودم و در اینجا نمی‌خواهم آن پژوهش‌ها را دوباره بازگو کنم. در پشت ردیف خدایانِ روزهای ماه، یک خدای بالاتر هست به‌نام اهورمزداه، که اکنون برای نخستین بار در آمدنِ خود را در تاریخ دین‌های ایرانی، که در دسترس ما است، اعلام می‌کند. چهار ردیف ماه بر روی هم نماینده‌ی چهار پیکری *خدای زمان* است[3]. این خدا رشته‌یی است که همه‌ی نیروهای سازنده را با هم نگاه می‌دارد. نام او در چند جای اندک اوستا که یاد می‌شود زْرْوَنْ zrvan

یا دقیق‌تر زْرووَن zruvan است؛ در زبان‌های ایرانی میانه *زوروان* یا *زِرْوان* است. معنای اصلی این واژه «زمان» است؛ در اوستا به‌عنوان نام ویژه هم می‌آید. چون رسم شده است دین و یزدان شناسی که به زوروان بستگی پیدا می‌کند به‌نام آیین یا کیش *زروانی* بنامند، منهم این نام را نگاه می‌دارم.

خدایان زمان در صورت ابتدایی خود همه جا در دین‌های ابتدایی دیده می‌شوند و غالباً جای ویژه‌یی در میان جمع خدایان ندارند؛ اینها خدایان سرنوشت و خدایان ابتدایی مرگ هستند ولی این خدای زمانی که ما در اینجا با آن سروکار داریم بالاترین خدا است.

اگر نمی‌توانستیم سالنامه‌ی مزدیسنی مربوط به‌سال ۴۸۵ پیش از میلاد را این چنین با قاطعیّت در باورداشت‌های زوروانی، که برای ما آشنا و به‌اندازه‌ی کافی درباره‌ی آن اسناد موجود است، بگنجانیم، به‌علّت کهنگی آن باورها در سرگردانی بزرگی بودیم. چه هر چند اکنون به‌خوبی برای ما روشن شده است که آن باورهای زروانی در پشت گزارش‌های باارزش رُمی و یونانی درباره‌ی دین ایرانیان از روزگار افلاتون قرار دارند، با وجود این، سرچشمه‌ها و اسناد مستقیم درباره‌ی آن باورها، تقریباً بدون استثنا، مربوط به‌زمان ساسانیان است. ولی یکی دو تا از افسانه‌های دینی زوروان، که از این زمان به‌دست ما رسیده است، به‌اندازه‌یی ابتدایی هستند که باید به‌آنها همچون بازمانده‌یی از دیرینگی بسیار نگریست که نخستین گونه‌های باور زوروانی را بازگو می‌کنند. به‌این نکته باید افزوده شود که همه جا ما اینها را به‌روایت زردشتی‌اش می‌بینیم.

ازنیک Eznik پدر کلیسای اَرمنی (پیرامون میانه‌ی سده‌ی پنجم میلادی) در نوشته‌ی خود به‌نام (بر ضدّ فرقه‌ها) دین پارسی (زردشتی ساسانی) را هم به‌تفصیل رد می‌کند. گویا از یک پدر ارمنی دیگر به‌نام تئودور موپْسوئِستیا (Theodor Mopsuestia) (مرگ ۴۲۸) نقل می‌کند، و چنین گزارش می‌دهد[1]:

مغان می‌گویند پیش از اینکه چیزی موجود بود، نه آسمان نه زمین نه چیزهای آفریده‌ی دیگر، که در آسمان و زمین هستند، یک زروان ویژه‌یی وجود داشت که به‌معنای سرنوشت (بَخْتْ baxt) یا درخشش نیرو (واژه‌ی ایرانی فَر farr=فَرنَهْ farnah=خْوَرنَهْ) است. هزار سال او قربانی می‌کرد که دارای پسری شود که او را

می‌خواست اُرمیزد (=اَهورَمزداه) بنامد، که می‌بایست آسمان و زمین و هر چیزی را که در آنها است می‌آفرید. پس از اینکه وی هزار سال قربانی کرد نشست تا بیَندیشد؛ او گفت: «قربانی که من پیشکش می‌آورم مگر به‌چه کار باید بیاید؟ به‌راستی من فرزندی به‌نام اُرمیزد دارا خواهم شد، یا آنکه تلاش‌های من بیهوده خواهد بود؟» وی در اندیشه فرو رفته بود که اُرمیزد و اَهریمن در زهدان به‌وجود آمدند: اُرمیزد در پی قربانی‌هایی که او (=زروان) پیشکش کرده بود، و اهریمن در پی تردیدش. زروان چون از این آگاهی یافت گفت: «دو پسر در زهدان مادرند؛ نخستین را که به‌پیش من درآید پادشاه خواهم کرد.» همین که اُرمیزد از این اندیشه‌های پدر آگاهی یافت، به‌نزد اهریمن آنها را آشکار کرد. اُرمیزد به‌او گفت: «زروان، پدر ما اندیشیده است، نخستین کس از ما دو تا، که خود را به‌او نشان دهد، پادشاه کند.» همین که اهریمن این را شنید زهدان را شکافت و رفت تا به‌پیش پدر درآید. پس از اینکه اهریمن به‌او پدیدار شد او نمی‌دانست که کیست، و از این رو از او پرسید: «تو کیستی؟» اهریمن پاسخ داد: «من فرزند تو هستم.» زروان پاسخ داد: «فرزند من دارای بوی خوش است، روشن؛ تو تاریک و بدبویی.» هنگامی که این دو با هم سخن می‌گفتند، اورمزد به‌هنگام درست زاییده شد، روشن و خوشبو، و رفت تا پیش پدر خود درآید. پس زروان دانست که این فرزندش ارمیزد است، که برایش قربانی کرده بود، و شاخه‌های قربانی (بَرسْمَن) را که در دست داشت و با آن قربانی می‌کرد گرفت و با این سخنان به‌ارمیزد داد: «تاکنون من برای تو قربانی می‌کردم؛ از این پس تو باید برای من قربانی کنی.» و در حالی که شاخه‌ها را به‌اُرمیزد می‌داد، زروان او را آفرین کرد. در این هنگام اهریمن به‌پیش زروان درآمد و گفت: «آیا تو این را پیمان نکرده بودی: هر یک از فرزندان من که نخست پیش من آید، او را پادشاه خواهم کرد؟» زروان برای آنکه پیمان خود را نشکند گفت: «تو ای هستی پلید، به‌تو شهریاری نه هزار ساله داده خواهد شد» و اُرمیزد باید سرور تو باشد. پس از نه هزار سال باید که اُرمیزد شهریاری کند، و هر چه که او می‌خواهد باید که روی دهد.» پس اُرمیزد و اهریمن در کار پدید آوردن هستی‌های آفریده شدند و هر چه که اُرمیزد می‌کرد همه خوب و راست بود و هر چه اهریمن می‌کرد پلید و وارونه.

این بود روایتِ ازنیک. در پرونده‌های شهیدان کلیسای سریانی به‌این‌گونه افسانه‌ی

دینی کم اشاره نمی‌شود؛ هنگامی که مسیحیان در پیشگاه داوران ساسانی و مزدیسنی قرار می‌گرفتند این افسانه را به‌کار می‌گرفتند تا یاوه‌های آن دین را که آنان را متّهم کرده بود نشان دهند. از این اشارات برمی‌آید که گونه‌های رنگارنگی از این افسانه درباره‌ی زایش دو همزاد وجود داشته است: بنا بر یکی از آنها زروان دوجنسی (نرینه و مادینه) بود و دو همزاد را در خود پدید آورد و بنا بر افسانه‌ی دیگر او آن دو همزاد را با برترین موجود زنانه که نام خْوَشیزغ chwašizagh (زیبای کوچک) دارد[1]، پدید آورد.

اینجا برای یک دم، برجسته‌ترین مرحله‌ی این افسانه را، یعنی دو همزاد و زایش آن دو را کنار می‌گذاریم و به‌جای آن به‌روشنگری، که درباره‌ی نام زورْوان می‌شود، می‌پردازیم: گفته می‌شود که زُروان سرنوشت و درخشش نیرو است. آنچه روشن است این است که این ترجمه نیست، زیرا معنای این نام، یعنی «زمان»، نمی‌شود ناشناس مانده باشد؛ این واژه باید بیشتر وصفی از چگونگی هستی خدایی باشد. پس زوروان درخشش نیرو، فَرْنَهْ یا خْوَرْنَهْ است. این واژه‌ی دوّم، چنان‌که نشان دادیم، در انجمن میثره روان تیره بود، و آن‌هم تنها یک جنبه‌ی ورثرغنه خداوند جمعی پهلوانان و خانواده‌ی فرمانروا بود (ص. ۸۱). در یشت ۱۴۲۸، که به‌ورثرغنه پیشکش شده، این خدا دارای سه صفت است: اَرْشوُ.کَرَه aršō.kara، فْرَشوُکَرَه frašō.kara، و مَرشوُکَرَه maršō.kara مرد (شوی پذیر) کننده، درخشان کننده، و ناتوان و فرسوده کننده[2]. درست همین صفت‌ها را خدای زوروان در زمان ساسانیان داراست، چنان‌که پرونده‌های شهیدان سریانی نشان می‌دهند[3]. از آنجا که این سه واژه، چنان‌که پیدا است، به‌سه مرحله در وجود همه‌ی موجودات اشاره می‌کنند، و چون من هیچ نقطه‌ی پیوند درستی برای آنها در نزد خدای ورثرغنه نتوانستم پیدا کنم، و وجود او برای من هنوز روشن نبود، از این رو پیش از اینها گمان می‌کردم[4]، که ما در اینجا با سه صفت اصلی زوروان سر و کار داریم، که اصطلاحاتی هستند برای صفت خدا به‌عنوان سرور همگانی بر زندگی و مرگ و در محافل گروندگان اوستایی که درباره‌ی یزدان شناسی زوروانی دشمنانه نظر داشتند، انتقال این صفت‌ها بر ورثرغنه ندانسته و سطحی صورت گرفته. به‌این نکته‌ی آخر من دیگر اکنون باور ندارم. این صفت‌ها به‌خوبی با ورثرغنه سازگارند: گوینده‌ی این نکته هستند که او تیره‌یی است که در طول زمان همچنان زنده است و ورثرغنه همواره تیره‌ی

تازه و نیروی خدایی تیره است، که به‌هر یک از اعضای تیره‌ی مردی و بلوغ و شکوفایی سرشار از نیروی سن و سال مردی خود را می‌بخشد، و سپس عمر و مرگ را پدید می‌آورد. طبیعی است اینجا نخست سخن از خانواده‌ی فرمانروا است، که در هر یک از فرمانروایان جلوه می‌کند و «سرنوشت» زندگیِ اوست. چنین خدایی به‌آسانی در دایره‌ی خداوندان: زمان، سرنوشت و مرگ می‌افتد؛ این خدا بازگو کننده‌ی نخستین افسانه‌ی ابتدایی آگاهی از زندگانی به‌سرنوشت بسته شده‌ی تاریخ در زمان است. من اکنون یقین دارم که یک اشتراک و وابستگی اصلی میان ورثرغنه و زوروان وجود دارد، که در برابری و یگانگی اصلی صفات و پیوستگی اصلی آنها با خورنَهْ آشکار می‌شود، و در وجود زوروان چنین خدای تاریخی ابتدایی را می‌بینم، که به‌عنوان دید زمان فهمیده و دریافته می‌شده است. *زوروان از یک دید ویژه همپایه‌ی غربی همان ورثرغنه شرق است، او دربر دارنده‌ی خورنه است در غرب.* آن‌گونه که من می‌پندارم این سویه‌ی هستی زوروان در اوستا با صفت *دَرْغوُ.خْوَذاته* darγō.xvaδāta «فرمانروای خود در زمان دراز» بیان می‌شود؛ در یزدان شناسی بعدی این واژه به‌معنای زمانی است که با آغاز جهان آغاز می‌شود و با پایان جهان به‌سر می‌رسد، یعنی دوره‌ی محدود و بسته، درون جهانی «کوچک» (=Aeon) ـ زیرا درست ریشه‌ی باور یونانی، *ایون* Aion در زوروان است[1].

این سویه‌ی وجود زوروان ما را یاری می‌کند تا صحنه‌یی را که وی در آن شهریاری را میان پسران خود بخش می‌کند دریابیم. پیدا است که نقل کننده‌ی داستان از سادگی و طبیعی بودن این صحنه، که در لحظه‌ی نخست آن را درک می‌کنیم، آگاه نیست؛ در پیش چشم او یک موقعیّت خاصّی از زندگی زمینی قرار دارد که آن‌را به‌آسانی بر آسمان و آغاز هستی منتقل می‌کند. پشت این افسانه باید یک تشریفات تغییر تاج و تخت‌گه گاهی یا جانشین کردن مردی بر سالاری خاندانش قرار داشته باشد: سالار تیره‌ی افسانه‌یی که یکی از روحانیان، یا شاید یک عضو سالخورده‌ی خانواده است، به‌جوانی که در مقام او باید جانشین شود، شاخه‌های بَرسمَن را برای قربانی خانوادگی، که همچنان پیش از زایش مرد جوان هدیه شده بوده می‌سپارد، تا از این راه او به‌جهان آید و از این راه فرمانروایی و حقّی که وابسته به‌آن است، یعنی انجام قربانی برای خانواده، به‌او سپرده شود. افسانه‌ی دینی زوروان از جمله ما را آگاه می‌کند بر اینکه چگونه این تشریفات

اصولاً پدید آمد.

امّا اگر زوروان خدای زمان باشد، در این صورت وی نزدیک‌ترین پیوند را با پدیده‌هایی، که سرآمدن زمان را ترتیب می‌دهد، دارد: با خورشید، ماه و با برج‌های آسمان که پایه‌ی سال بر آن است. من یقین دارم که درست همین سه‌گانگی، که زوروان هم بنا بر روش معمول به‌عنوان عضو چهارم و عضو دربرگیرنده‌ی عضوهای دیگر، بر آن افزوده می‌شود، باورداشت زوروان به‌عنوان خدای چهار پیکره را پدید آورده است. این دید و برداشت از زوروان در نام اوستایی *زْرَوَنْ اَکَرَنَه* zrvan akarana «زمان بی‌کران» بیان می‌شود.

با این ترتیب زوروان برترین خدای همه فراگیر گنبد آسمان نیز هست و بدین‌گونه افسانه‌ی دینی بسیار کهن دو همزاد ایرانی می‌تواند با زوروان پیوند داشته باشد. ما به‌این افسانه در شرق ایران، جایی که این افسانه در انجمن دینی گاهان پیش از زردشت دیده می‌شد برخوردیم و به‌این نتیجه رسیدیم که از روی شکل اصلی آن، آسمان دو همزادی را که یکی روز روشن و دیگری شب تاریک است پدید آورده است (ص. ۱۱۴-۱۰۷). این آن خدای همه فراگیر آسمان اَهورمَزداه بود و دو همزاد، آن دو مینیوی کارگر و اثربخش و مینیوی زشت بودند. از همین رو غیرممکن است که افسانه‌ی انجمن دینی گاهانی پایه و بنیاد افسانه‌ی زوروان باشد، زیرا در اینجا این دو همزاد، اهورمزداه و مینیوی زشت است، زردشتیان دین‌دار در غرب همواره در برابر برداشت زوروانی این افسانه ایستادگی می‌کردند[1]. این برداشت یک صورت و شکل مستقل غربی، به‌طور خلاصه، صورت مادی و مغانی افسانه‌ی دو همزاد است. در این باره، که آیا در پشت همین افسانه یک باور خدای زمانِ شاید غیرآریایی، قرار دارد، اظهار نظری نمی‌کنم؛ خدایان زمان غیر از اینجا در جاهای دیگر در دین آریایی دیده شده است، هر چند به‌نظر می‌رسد که این خدایان زمان، گذشته از این مورد زوروان، تنها در اندیشه‌ها و فرضیّات *کاله‌ی* هندی (kāla=زمان) گسترش و تحوّل بیشتری یافته باشد[2]. این فرضیّات مستلزم این است که ارزش‌گذاری روز به‌عنوان خوب و شب به‌عنوان بد صورت گرفته باشد، مستلزم این است که اهورمزداه خدای آسمان روز باشد؛ ولی مستلزم این نیز هست که یک خدای شب دیگری جز میترا، که این‌گونه افسانه به‌او وظیفه‌ی دیگری داده است،

وجود داشته باشد.

برای اینکه این موضوع را دریابیم، باید باز هم چند افسانه از ازنیک[1]، نویسنده‌ی برجسته، یا بهتر، از تئودور موپسوئستیایی را درنظر بگیریم:

آنها چنین می‌گویند که پس از اینکه او (=اهریمن) دید که اُرمیزد آفریده‌های خوب را پدید آورد، ولی روشنی را نمی‌دانست که چگونه پدید آورد، پس در اندیشه شد و به‌دئیوه‌ها گفت: «چه سودی اُرمیزد از این کار دارد که این آفریدگان نیکو را پدید می‌آورد، و حال آنکه آنها در تاریکی باید به‌سر برند، چه او نمی‌داند چگونه روشنی را پدید بیاورد؟ اگر او هشیار بود، با مادر خود همخوابگی می‌کرد و خورشید پسر او می‌شد، و او روی به‌خواهر خود می‌کرد و خواهرش ماه را می‌زایید.» و او (=اهریمن) فرمان داد که هیچ‌کس این اندیشه را آشکار نکند. همین که مَهْمی دَئیوه این را شنید، به‌شتاب به‌سوی ارمیزد رفت و این اندیشه را آشکار کرد.

اکنون طبیعی است که باید فرض کرد که ارمیزدِ اندیشه‌ی سرزده از اهریمن را عملی می‌کند و از زناشویی با مادر خود، خورشید و از زناشویی با خواهر ماه را به‌دنیا می‌آورد. پس اهریمن بود که اندیشه‌ی خورشید و ماه را آشکار کرد، هر چند آن دو را اُرمیزد آفرید. مَهْمی میان آن دو میانجی است، کسی است که به‌عنوان دیو شناخته می‌شود (دِوْ dev)، و پیرو اهریمن است، ولی به‌سوی اُرمیزد می‌رود. بَنونیست گمان می‌کند که در واژه‌ی مَهمی نشانی از میثره باز شناخته می‌شود، همان که در گزارش تئوپمپ (نک. ص. ۴۱۵) به‌صورت مِسیتِس $\mu\varepsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ «کسی که در میان است» یا «میانجی» دیده می‌شود؛ مَهْمی باید نماینده‌ی یک واژه‌ی کهن مَذْمی‌یَه Maδmiya، «مرد میانین»، «مرد میانجیگر» باشد[2]. زردشتیان از این افسانه‌ی نه چندان خوش آیند، اصولاً به‌اندازه‌یی شرمنده شده بودند که مَهمی را یک دیو می‌دانستند[3]، ولی با این همه تواند بود که این افسانه در نهاد، پیوند نزدیک میثره را با خورشید می‌خواسته بازگو کند. اینجا در غرب این خدا بدون هیچ تردیدی نماینده‌ی خورشید است؛ *مهر* و *ماه* در زبان‌های ایرانی میانه اصطلاحی است پابرجا برای «خورشید و ماه». از آنجا که خورشید هر روزه از شب سر بر می‌آورد، پس می‌شود هم در پیوستگی با خدای شب، اهریمن، و هم در پیوستگی با خدای روز، اُرمیزد، به‌کار رود. نظر به‌اینکه میثره، خدای پیمان کهن آریایی (ص. ۶۲) است و به‌این

ترتیب «میانجیگر» هم، $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ در دشمنی و ضدّیت است، پس شگفتی نیست که ما خورشید را در این نقش در افسانه‌ی کاملاً ابتداییِ نوشته‌ی ازنیک[1] می‌بینیم، افسانه‌یی که آن هم پیدایش خورشید را می‌خواهد بازگو کند:

آنها می‌گویند که اهریمن پسر اُرمیزد را به‌خوراکی خواند. ولی چون اُرمیزد آمد، نمی‌خواست تا هنگامی که پسرانشان با یکدیگر نجنگیده‌اند دست به‌خوراک زند. و همین که پسر اهریمن اُرمیزد را زد، در جستجوی یک داور برآمدند، ولی کسی را نیافتند. پس (هر دو) آنها خورشید را ساختند، تا او داور آنها باشد. اِزنیک می‌افزاید: آنان چنین می‌گویند که اهریمن پدید آورنده‌ی خورشید است...

در این افسانه‌ها چهار وجود اصلی فرض شده است: ۱ـ خدای نخستین زروان، یا زمان، تاق آسمان، و اکنون یک *خدای بیکاره*، از زمانی که او به‌دوهمزادش فرمانروایی را واگذار کرده است؛ ۲ـ اهورمزداه، آسمان روز، آفریننده و خدای نیکی، بالاترین سرور کیهان؛ ۳ـ اهریمن (اَنگره مینیو در گاهان)، آسمان شب، خدا و آفریننده‌ی زشتی، همچنین خدای جهان تاریک مردگان، فرمانروای زمان حاضر، هر چند که از نظر ترتیب پایین‌تر از برادر همزادش اهورمزداه قرار گرفته است؛ ۴ـ میثره، «مرد میانجیگر»، خورشید، که در وضع میانین در میان روز و شب، آسمان و جهان مردگان قرار گرفته است، که هر دو را باید پس از پایان یافتن روز و شب بپیماید؛ گذشته از این هم میانجی است و هم خدای پیمان. ما در اینجا شکل‌گیری افسانه‌ی ابتدایی وجود خدای چهار پیکره را می‌یابیم؛ این افسانه را صریحاً تئوپمپ گواهی می‌کند[2] (پایان سده‌ی چهار پیش از مسیح). طرح این چهارگانگی را می‌توانستند به‌طور دلخواه تغییر دهند. ادبیّات پهلوی بسیاری از این چهارگانگی‌های زوروانی را نگاه داشته است؛ این آثار بر روی هم صفات زوروان را به‌عنوان خدای آسمان و خدای سرنوشت بازگو می‌کنند[3].

پیوند نزدیک زوروان با برج‌های آسمان و سال و «فرمانروایی دیرپای»، ناگزیر فرضیّات و محاسباتی درباره‌ی یک «سال جهانی» برانگیخت. هر یک از برج‌ها نماینده‌ی یک هزار سال است؛ همه‌ی عمر جهان ۱۲۰۰۰ سال است، یعنی یک *اِئون* (Aeon) که زمان و دوره‌ی فرمانروایی زوروان است[4]. ظاهراً این محاسبات در زمانی بس زود پدید آمده بوده است؛ دایره‌ی فرهنگی بابلی با پیشگویی‌های ستاره شناسانش

به‌اندازه‌ی کافی نزدیک بود. از سوی دیگر این قوانین عمر جهان، افسانه‌ی یک دست ابتدایی است و دیگر نیازی به‌بررسی‌های ستاره شناسی نیست، به‌گونه‌یی که هر انسان ابتدایی می‌تواند آن را به‌کار گیرد. گویا اعتقادهایی درباره‌ی پایان جهان به‌این سال جهانی بسی زود پیوسته شده بوده است[۱]. مطمئناً آن محاسبات از نظر خاستگاه بیرون و پیش از دین زردشتی است. امّا این موضوع که بر پایه‌ی قوانین دوره‌های زمانی، چنان‌که به‌نظر می‌رسد، قوانین عمر جهانی ویژه‌ی زردشتی غربی پدید آمد، که پایان جهان را به نُه هزار سال ثابت قرار داد، چیز دیگری است[۲]؛ این قوانین در افسانه‌ی دینی اِزنیک، که مغان زردشتی شده آن را گزارش می‌دهند، فرض می‌شود.

گردونه‌ی خورشید، که به چهار اسب شکوهمند بسته شده و همانند گردونه‌ی میثره در شرق می‌تازد، (ص. ۶۲) به‌نظر می‌آید که اینجا در غرب از زمان بسیار پیشین تنها ویژه‌ی زروان بوده است. آیین زوروان در درجه‌ی نخست، از روی اسنادی که در دست است، آیین اسب بود. امّا اگر یک اشاره‌ی دیون پروسه[۳] (Dion Prusa) را (مرگش در زمان پادشاهی تْرَیان Trajan) باور کنیم، مغان به‌افتخار برترین خدا، از گردونه‌ی چهار اسبه‌یی که اسب‌های آن از سرزمین نسایه و بهترین اسب‌های آسیا بود نگاهداری می‌کردند. هنگامی که خشایارشا، پشتیبان ویژه‌ی مغان، به‌یونان لشکرکشی کرد، همراه او سپاه بزرگی از مغان بود، پیشاپیش گردونه‌ی او گردونه‌یی بود که به‌هشت اسب بسته و به‌زئوس پیشکش شده و در دشت نسایون[۴] در حرکت بود (هردوت ۷، ۴۰). در شْتریمُن مغان اسب‌های سفید را قربانی کردند (۷، ۱۳).

یک لحن بدبینانه‌یی از افسانه‌های زوروان، که پیش از اینها با آن آشنا شدیم، به‌گوش می‌خورد، لحنی است که با دین‌های ایرانی باستان اختلاف دارد. اهریمن فرمانروای راستین دوره‌ی زمانی حاضر است، هر چند اُرمیزد برتر از او است و سرانجام یگانه فرمانروا خواهد بود. پسر اهریمن پسر اُرمیزد را می‌کشد. در قطعات زوروانی در ادبیات پهلوی اشاره‌هایی بر اینکه اُرمیزد یک خدای دردکش است، کم نیست[۵].

پس اهریمن یک خدای بسیار توانا است و تئوپمپ صریحاً گواهی می‌دهد که مغان برای او قربانی‌های «دفع جادو و تاریک» پیشکش می‌کردند: «آنها گیاهی را، که اُمُمی omomi نام دارد، در هاونی می‌کوبند و جهان مردگان و تاریکی را نیایش می‌کنند، سپس

[آن کوبیده را] با خون یک گرگ کشته می‌آمیزند و آن را در جایی که روشنایی خورشید نخورده است می‌آورند و آنجا خالی می‌کنند. زیرا آنان پاره‌یی از گیاهان را از خدای نیکی می‌دانند و پاره‌یی را از آن اهریمن و زشتی؛ از میان جانوران سگ و پرنده و خارپشت را از خدای نیکی می‌دانند، ولی موش‌های آبی را از آنِ بدی می‌دانند، از این رو آن کس را خوشبخت‌ترین کس می‌دانند که از همه بیشتر موش‌های آبی کشته است» ـ ما باز به‌مغان هردوت برمی‌خوریم. بنونیست این اعمال دینی را کاملاً درست توجیه کرده و گیاه اُمُمی (صورت مفروض ایرانی: *هومامی* *humāmī) را صورت دیگری از هَئومَه حدس زده است[1] برای اهریمن قربانی کردن، به‌هر بهانه‌یی که باشد نزد یک زردشتی راستینِ سنت‌گرا کاری سخت زشت است و گناهی نابخشودنی؛ اینکه این آیین از آنِ دین کهن مغان بوده است، قطعی است. بنونیست به‌درستی و به‌حق آن را زوروانی می‌داند، زیرا مقدّمات این عمل در یزدان شناسی زوروانی است؛ به‌همین دلیل می‌توان آن را مزدیسنی ابتدایی نامید، زیرا دین زوروانی صورتی از دین مزدایی است؛ ولی مسلّماً زردشتی نیست. یک نمونه‌ی دیگر از آیین جهان مردگان را، که همچنان مو بر تن راست می‌کند و در نزدیک‌ترین پیرامون شاهنشاه قرار دارد، هردوت نقل کرده است (ص. ۳۸۵ و بعد)؛ آن هم به‌همان محیط باورداشتی مربوط است که روایت تئوپمپ.

در میان این دو قطب متضاد یعنی ارمیزد و اهریمن، خدایی مانند میثره، میانجیگر، میانجی، یک اهمیّت کاملاً ویژه‌یی پیدا می‌کند. در وجود او خواست رستگاری که اینجا از غرب سرچشمه گرفته است، تقویّت می‌شود. در پرتو روشنایی اعتقاداتی که اکنون روشن شده، نامی مانند بَگَه بوخشَه «آنکه رهاییِ او خدا، میثره است»، «آنکه رستگاری به‌وسیله میثره دارد» (ص. ۳۷۴)، برای ما نکات چندی را بازگو می‌کند.

پس این دین زوروانی است. دینِ آموزه‌های روحانیان و فرضیه‌ها و پرداخته‌های آنان است. *آیین زوروانی صورت ویژه‌یی است از دین مادی مغان پیش از فرا رسیدن دین زردشتی؛ این دین دین مغان است.* آن تنها چهره‌ی کاملاً ساخته و پرداخته‌ی دین ایران باستان است که ما می‌شناسیم. این دین در مقام مقایسه به‌معنای ساده شدن مجموعه‌ی خدایان ایران باستان است، و موفّق شده بود که یک توجیه ابتدایی تک خدایی از مسئله‌ی دوگانگی را به‌آموزه‌ی سرنوشت سنجیده و حساب شده‌یی تبدیل کند. این دین

دارای یک دستگاه استوار و بسته و در عین حال انعطاف‌پذیری بود که امکان می‌داد در برابر دین‌های دیگر ایستادگی کند و آنها را در خود فرومکد، بی‌آنکه در بنیادْ ویژگی خود را از دست بدهد.

اکنون برگردیم به‌سال ۴۸۵، سالی که سالنامه‌ی مزدیسنی رواج یافت. تمام مجموعه‌ی خدایان دین زردشتی در آن جای گرفته‌اند، دین زردشتی اکنون سرانجام ورود خود را در نزد مغان به‌پایان رسانده است. امّا بنیاد سالنامه مصری است و چهارچوبی که آن‌را به‌هم پیوسته است خود دین زوروانی مغان است. باورهای خاصّ پارسی رعایت شده است، همچنین حقّ سنت محلّی خوارزمی و سغدی در درون مرزهای معیّنی نیز در نظر گرفته شده است. ما نمی‌دانیم که این تغییرات محلّی در سال ۴۸۵ صورت گرفته یا نه، ولی بخشی از آن یقیناً بسیار کهنه است، و این تغییرات بدون تردید با توافق مغان انجام گرفته است. *آن سالنامه ویژگی دین مغان را برای ما فاش می‌کند: مغان پیرو دین ترکیبی (همکرده) بزرگ شاهنشاهی هخامنشیان بودند.*

آنچه روشن است این است که پذیرفته شدن دین زردشتی ناگزیر تغییرات بسیاری همراه خود آورد، که به‌ویژه بستگی به‌وضع اهورمزداه پیدا می‌کند؛ امّا این موضوع آن دستگاه را از هم نپاشید. اهورمزداه بالاترین خداوند دین زردشتی، باید اکنون یک جایگاهی نمایان و چیره داشته باشد، و دَینای زردشتی به‌همین‌گونه باید در آن گنجانده شود. دیدیم که چگونه این موضوع در سالنامه‌ی ماهانه روی داد. زوروان هیچ نامیده نمی‌شود؛ اگر هم نامیده شود به‌صورت روشنایی‌های بی‌پایان، آخرین روز ماه، به‌آن اشاره می‌شود. امّا وی به‌عنوان چهار پیکر در همه‌ی ردیف به‌طور ناپیدا حاضر است. این خطّ فکری با درستی و منطق ویژه‌یی در بنای یادمانی، که آنتیوخوس یکم کُماگنی (۶۹-۳۴ پیش از م.) در کشور خود بر پا کرد، رعایت شده است، و بازمانده‌های آن همراه با یک سنگنوشته‌ی بلند بالا در کوه نمرود داغ پیدا شده و در سال ۱۸۹۰ منتشر شده است[1]. این سنگنوشته از نظر اندیشه‌ی دینی‌اش به‌سالنامه‌ی مزدیسنی نزدیک‌تر است تا هر سند دیگر، و از این حیث دارای اهمیّت بسیار است، چندان‌که یک دین همکرده‌ی بزرگی را میان خدایان هلنیستی و ایرانی به‌ما نشان می‌دهد. این ساختمان از چهار پیکره‌ی خدایان درست شده بود؛ پیکره‌ها نشان دهنده‌ی ۱ـ زئوس *اُرُمَزدِیس* ۲ـ

آپولون میثرَس هلیوس هرمس ۳ـ *اَرْتَگْنِس هراکْلِس* ۴ـ «میهن من کُماگِنِ خوراک رسان همه». اُرُمَزدیس پیدا است که اهورمزداه است، میثرَس، میثره است، اَرْتَگْنِس ورثرغنه است؛ «کُماگِن خوراک رسان همه» اصطلاح محلّی است برای دَئِینای مزدیسنی، که در کهنه‌ترین صورت دین زردشتی «سرشار از گاوان و چراگاه، سرخوش از گاوان و چراگاه» است (ص. ۳۱۱). ردیف اهورمزداه ـ میثره ـ ورثرغنه ـ دِینا به‌ردیف سالنامه‌ی: اهورمزداه ـ آترَ ـ میثره ـ دئِینا تا آنجا که می‌شده است نزدیک می‌شود. ولی خود سنگنوشته بر روی هم بازگوینده‌ی χρόνˊ Ἄπειρς زمان بی‌کران، زوروان اَکَرَنَه است؛ این خداوند صریحاً در سنگنوشته یاد می‌شود، آنجا که پادشاه از این سخن می‌گوید که همه‌ی خانواده‌هایی که آنان را زوروان بی‌کران یکی پس از دیگری در این سرزمین پدید می‌آورد، هر یک باید با سرنوشت ویژه‌ی خویش در زندگی، قانون مقدّس را بشنود. این مورد به‌روشنی تمام به‌ما نشان می‌دهد که زوروان خدای نسل‌ها و خانواده‌ها است.

مجموعه‌ی خدایان پرستشگاه میثره که در دین زردشتی پذیرفته شده بود، در غرب نوزایی ناگهانی به‌خود دید. چهره‌ی شرقی میثره که کم‌رنگ شده بود، اینجا به‌یک خویشاوند دیرین برخورد، که تا اندازه‌ی بسیاری مردم‌پسند شده بود، و از این رو توانست با نیروی بیشتر به‌زندگی خود ادامه دهد. ولی این در واقع چهره‌ی غربی او است که در آن میثره به‌جایی رسید که نقشی در تاریخ دین داشته باشد. در اینجا جریان پیروزی او را در غرب، در زمان قیصر رم، در درازای جاده‌های سپاهیان رم، آلمان، انگلستان دنبال نمی‌کنیم. بنا بر مدارک موجود میثره خدای ویژه‌ی دیوکْلِتیان Diokletian قیصر رُم و مدّتی خطرناک‌ترین رقیب مسیحیّت در دولت رم بود. اینجا کافی است بدانیم که یزدان شناسی میترایی همه‌جا نقش زوروانی دارد و سرچشمه‌ی دین میترایی یک یزدان شناسیِ تقریباً نیامیخته زوروانی است[1].

امّا در آغاز موفّقیّت دوست و همسر میثره، اَناهیتا، که با او در کنار رودخانه‌ی جیحون یگانه شده بود (ص. ۳۱۸) بزرگتر بود. ظاهراً ایشتَر بابلی در زمان نخستِ کشورداری مردم پارس یک خداوند کاملاً مردم‌پسندانه‌ی گسترده‌یی بود. همه‌گونه دلیل وجود دارد که باور کنیم این خداوند بر پارسیان هم گیرندگی و کشش سختی به‌جا گذاشته بود. سپس تیره‌بختی بابل در آغاز پادشاهی خشایارشا در رسید و همراه آن

فرمان سخت درباره‌ی نپرستیدن دَئیوه‌های بابل (ص. ۳۸۷). نیازی سخت به‌یک جانشین ایرانی برای شاهبانوی برکنار شده‌ی آسمان بود، و اَناهیتا، این خدای عشق، که در اوستا وصفی زنده از او شده بود، برای این نقش ویژگی بسیار داشت، چه او خداوند ستارگان بود (ص. ۲۷۶). بی‌گمان این سیاست دینی مغان بود، که او را در درازای سده‌ی پنجم به‌نخستین ردیف خدایان جامعه‌ی شاهنشاهی پارسی رساند؛ در آغاز سده‌ی بعد آیین اَناهیتا رسمی شده بود و از آن پشتیبانی می‌شد (ص. ۳۹۰)، و اَناهیتا همچنان در زمان ساسانیان هم از این موقعیّت برتر برخوردار بود، هر چند نزد یزدان شناسان هرگز نقشی بزرگ به‌عهده ندارد. کار مغان با دو خدای وَیو یا واتَه، و ثْواشَه (ص. ۷۸، ۸۳، ۳۱۶ و بعد) چندان دشوار نبود؛ این دو به‌آسانی با زوروان یکی شدند و به‌آنها همچون جنبه‌های وجود او نگریسته می‌شد. به‌راستی هم آنها شکل‌های گوناگون شرقی بسیار نزدیک زوروان بودند.

چنین می‌نماید که فرضیّات و گفتگو درباره‌ی انسان نخستین، در غرب سخت تحوّل یافته بوده است. ایرانیان غربی بسیار زود به‌این شناخت رسیده بودند که کیهان و پدیده‌های آن و عنصرها از تن مرده‌ی انسان نخستین پدید آمده‌اند، یک بیان دقیق از توصیف سازگاری میان جهان بزرگ و جهان کوچک میان پدیده‌های آسمان و زمین و پیکر آدمی در روزگاری بس کهن وجود داشت، که بقراط و آموزشگاه او (سده‌ی ۵ تا ۴ پیش از م.) با آن آشنا بود. این توصیف سازگاری، در نسک غربی از دست رفته‌ی اوستا، یعنی دامداتْ نَسک، آمده بود و هنوز هم در بُندهش (بخش ۲۸) به‌جای مانده است[1]. همه‌ی آثار بازمانده‌ی آموزه‌های روحانیان آموزشگاه مغان را این توصیف در خود دارد؛ در اسناد زردشتی کهن شرقی هیچ‌گونه اشاره‌یی به‌آن نیست. این آموزه بر پایه‌ی فرض یک داستان پرشور در زمان‌های نخستین است، که انسان نخستین کُشته می‌شود؛ این باور ریشه‌های آریایی کهن دارد، ولی چنان‌که به‌نظر من می‌رسد، دنباله‌ی آن در واقع در غرب دیده می‌شود. انسان نخستین گویا در اینجا همان نامی را داشته است که در دین کهن زردشتی شرقی داشته، یعنی گَیه مَرْتَن، «زندگی میرا»؛ در غرب صورت‌های تحوّل

یافته‌ی مستقل از این نام را در دست داریم که نباید از اوستا گرفته باشند[1]. اکنون از آنجا که این آموزه و آموزه‌ی عمر جهان موجود بودند، و از سوی دیگر زردشت، در یزدان شناسی کهن زردشتی، در فْرَوَشی یشت، همچون گونه‌یی انسان نخستین و پادشاه نخستین نگریسته می‌شود (ص. ۳۱۹) از این رو برای یزدان شناسی مغان راه باز شده است: زردشت باز پیکر یافته‌ی انسان نخستین است که کشته شده بود و سپس در میانه‌ی عمر جهان به‌صورت زردشت پدیدار می‌شود، ۶۰۰۰ سال پس از آفرینش نخستین و ۶۰۰۰ سال پیش از پایان دوره ایون (Aeon). به‌این صورت بوده است که آکادمی افلاتون در میانه‌ی سده‌ی چهارم از پیامبری زردشت در ایران غربی آگاهی یافته است (ص. ۳۱-۲۷).

تئوپمپ خیوسی (Chios) که پس از اسکندر همچنان می‌زیسته است، نمونه‌ی خوبی از دین زردشتی که به‌این ترتیب در غرب پرداخته شده بود، به‌دست می‌دهد. پلوتارخ در کتاب De Iside et Osiride (درباره‌ی ایزیس و اُزیریس) بخش ۴۷/۴۶ تکّه‌هایی از نوشته‌های او را درباره‌ی دین پارسیان نگاه داشته است. در آنجا چنین می‌خوانیم:

پاره‌یی (مقصود مغان است) گمان می‌کنند که دو [خدا] هستند که در هنرنمایی با هم رقابت می‌کنند، یکی آفریننده‌ی چیزهای خوب، دیگری آفریننده‌ی چیزهای بد. آنکه بهتر است او را «خدا» می‌خوانند، دیگری را به‌عکس «دیو» می‌نامند؛ از جمله زردشت مغ که، آن‌گونه که گزارش می‌دهند، ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ‌های تروِیانی بود، چنین کرد. پس او یکی را اُرُمَزِسْ نام نهاد و دیگری اَرِیْمَنیُسْ Areimanios، و او گذشته از این آموخت که از همه چیزهای به‌حس دریافتنی یکی از همه بیشتر همانند روشنی است، و دیگری به‌تاریکی و نادانی، و میان این دو میثرِس Mithres بود؛ از این رو پارسیان میثرس را میانجی هم می‌نامند. او همچنین (به‌مردم) آموخت که برای یکی قربانی ستایش و سپاس پیشکش کنند و به‌دیگری به‌عکس دفع سحر و جادو و قربانی تاریک.

در اینجا آیین جهان مردگان، که در ص. ۴۱۰ بازگو کردیم، و یادداشتی درباره‌ی جانوران و گیاهان بد و خوب، گنجانده شده است؛ سپس شرح به‌این‌گونه دنبال می‌شود:

ولی اینها همچنین از خدایانْ بسیاری چیزهای افسانه‌یی گزارش می‌دهند، از آن

جمله اینها. پس از اینکه اُرُمَزِس از پاک‌ترین روشنی و اَریْمَنیُسْ از تاریکی آفریده شدند، هر دو به‌نبرد با هم پرداختند. و یکی از آنها شش خدا آفرید...

اینجا تِئوپُمپ ردیفی از خدایان را برای مفاهیم مجرّد (آهنجیده) بر می‌شمارد که گویا نشان دهنده‌ی امشه سپنته‌ها هستند:

۱ـ نیکوخواهی (εὔνοια)=وُهومَنَهْ

۲ـ راستی (ἀλήθεια)=اَشَه وهیشته.

۳ـ نظم قانونی (εὐνομια)=خشثره وئیریه.

۴ـ دانایی (σοφια)=سپنتا آرمیتی.

۵ـ توانگری (πλοῦτος)=هئوروتات.

۶ـ آفریننده‌ی خوشی‌هایی که به‌دنبال کارهای خوب می‌آیند (τῶν ἔπι τοῖς χαλοῖς ηδεων δημοσυργος)؟؟=اَمِرتات.

... و دیگری هم خدایانی رقیب یکدیگر به‌همین شمار آفرید. در حالی که او سه برابر خود بزرگ شد، اُرُمزِس سپس به‌اندازه‌یی که خورشید از زمین دور است از خورشید دور شد و آسمان را با ستارگان آراست؛ یکی از آنان را بر روی دیگران همچون پاسبان و دیده‌بانی گماشت، و آن ستاره‌ی تیر (Sirius) بود. سپس ۲۴ خدای دیگر آفرید و آنان را در یک تخم مرغ بست. امّا خدایان پدید آمده‌ی اَرِیْمَنیُس، که به‌همین شمار بودند، تخم‌مرغ را سوراخ کردند و ... (متن *اینجا* در هم ریخته)، از این رو بد و خوب با هم آمیخته شد. امّا یک روز زمان از پیش تعیین شده خواهد آمد، که در آن زمان بنا بر تصمیم سرنوشت، اَرِیْمَنیُس، پدیدآورنده‌ی وبا و گرسنگی به‌دست همین‌ها یکسره نابود خواهد شد، و چون زمین هموار و یکسان شد، همه‌ی مردم رستگار خواهند شد، به‌یک زبان سخن خواهند گفت به‌یک گونه زندگی خواهند کرد، و یک گونه آیین کشوری خواهند داشت.

سپس پلوتارخ، که ضمناً، بنا بر آگاهی‌های ما، آنچه را هم که پیش از این یاد شد از همان نوشته‌ی تئوپمپ بیرون آورده، ادامه می‌دهد که تئوپمپ می‌گوید به‌گمان مغان به‌ترتیب [این چیزها روی خواهد داد] ۳۰۰۰ سال یکی از خدایان فرمانروایی می‌کند و خدای دیگر بر او فرمانروایی می‌کند؛ در درازای ۳۰۰۰ سال دیگر با هم به‌جنگ و ستیز

می‌پردازند و یکی فرمانروایی را از دیگری می‌گیرد. سرانجام جهان مردگان تسخیر می‌شود و مردم خوشبخت می‌شوند، در حالی که آنان به‌هیچ خوراکی نیاز ندارند و هیچ سایه‌یی نمی‌افکنند. خدا که این حالت را پدید آورده است، می‌آساید و دیر زمانی می‌آرامد، زمانی که ضمناً برای یک خدا چندان دراز نیست، به‌اندازه‌ی یک خواب عادی برای انسان که می‌خوابد، خواهد بود.

پس دین زردشتی بدین‌گونه می‌نماید: نخست یک قطعه‌ی یک‌دست یزدان‌شناسی زوروانی با مراسم دوزخی، که از دید یک زردشتی بسیار ناشایست و زننده است، و همه مراسم دوزخ برمی‌گردد به «زردشت مُغ»؛ سپس قطعه‌یی از یزدان‌شناسی اصلی زردشتی، یعنی ردیف امشه سپنته‌ها، که به‌راستی همه تبدیل به‌مفاهیم کاملاً مجرّد شده‌اند، در صورتی که در دین زردشتی کهن هرگز آن نیروها چنین نبودند ـ تنها آن مفهوم آخری رنگ و گونگی شخصی دارد؛ سپس پیدایش جهان و چگونگی راه یافتن نیروی بد به‌جهان نیکی، هر دو به‌گونه‌ی برجسته از افسانه‌ی کهن فرَوشی یشت (ص. ۳۲۰) دور می‌شوند؛ و سرانجام یک جهان پسین که با جهان پسین دیرین (ص. ۳۲۹) تنها اندیشه‌ی بنیادین آنها با هم یکسان است و باورهایی در آنجا دیده می‌شود که یکسر از افق جهان پسین فراتر می‌رود. تفسیر این متن را در اینجا نمی‌شود باز داد، تنها چند یادداشتی بر آن آورده می‌شود. همانندهای یونانی امشه سپنته‌ها فهم کامل زبانیِ نام‌ها را نشان می‌دهند. «دانایی»، که برای ترجمه‌ی سپنتا آرمیتی «اندیشه‌ی سازگار» داده‌اند، بسیار به‌جا است. معنای اَمِرتات هم به‌خوبی دریافته شده است، روشن‌تر از متن‌های اوستایی هم هست، چه در اوستا این ترکیب کهنه با گیاهان بیشتر به‌کار می‌رود. خششره وئیریه که به‌عنوان نیروی آزمایش آتش و طبیعتاً خداوند حق و داد ابتدایی است، اینجا تنها به‌عنوان نماینده‌ی قانون خوب (Eunomie)، نظم قانونی، آمده است. در بخش‌های مربوط به‌پیدایش جهان موضوعی مطرح شده که صورت‌های دگرگون شده‌ی بسیاری از آن در بخش یکم بندهش یاد می‌شود، و برمی‌گردد به‌نسکِ از دست رفته‌ی زردشتیِ غربی، دامدات نسک، که درباره‌ی آفرینش است؛ اینجا در بسیاری از قطعات مهم، بی‌گمان ما با یزدان‌شناسی مغان کهن روبه‌رو می‌شویم. جهان پسین مراحلی را نشان می‌دهد که قطعاً در شرق پدید نیامده‌اند. در دشت‌های بزرگ

ایران شرقی آدمی انگیزه‌یی نداشت که زمین را هموار آرزو کند، به‌عکس در سرزمین کوهستانی ماد و پارس است که همچون رسیدن به‌رستگاری به‌این موضوع نگریسته می‌شود. این باورداشت که مردم، دیگر به‌هیچ خوراک نیاز نخواهند داشت، پیدا است که از این باور سرچشمه می‌گیرد که هئوروتات و امرتات گرسنگی و تشنگی را خواهند کشت. ولی با نابرابری زبان‌ها و آیین کشورداری در غرب ایران، برخورد و دشواری بیشتر بود تا در شرق. اینکه مردم سایه‌یی نخواهند افکند تعبیری است از یک اندیشه‌ی مربوط به‌جهان پسین: طبیعی است که مردم همه خورشید خواهند شد، هنگامی که آرمیتی در «شهر یاری خورشیدنگر» باشد ($۴۳_{۱۶}$، ص. ۳۳۲)؛ اسب‌ها در پیش گردونه‌ی خورشید بی‌سایه هستند (اَسَیَه asaya یسن $۵۷_{۲۷}$). طرح زمان‌بندی شده زردشتی غربی است؛ زردشتیان باستان تنها از این آگاه بودند که ستارگان بی‌گمان به‌پیش در حرکتند، بر خلاف جهت «آخرین مرحله‌ی آفرینش» (یشت $۱۳_{۵۸}$). اندیشه و باورداشت خواب کوتاهِ خدای نیکی پس از پایان جهان چیزی شگفت انگیز است و همانندی در نوشته‌های دیگر در برابر آن دیده نمی‌شود.



همان سان که بسیاری از رودخانه‌های شرق ایران در شن‌های بیابان یا باتلاقها گم می‌شوند، دین زردشتی هم گوئی در دین همکرده‌ی مغان از میان رفت. در زمانی که دین زردشتی نزد مغان شناخته و گسترده شده بود، هردوت توانسته بود یکی دو نکته از آن‌ها را بدست بیاورد بی‌آنکه نام زردشت به گوش او خورده باشد. پادشاهان انگیزه‌ای نداشتند تا درباره‌ی او نگرش ویژه‌یی داشته باشند. پیکار داریوش با مغان از دید سیاسی پیکاری بود میان پارس‌ها و مادها، از دید دینی پیکاری بود میان آئین درباری هخامنشی و دین کشوری از یک سو و آئین کهن مادی مغان از سوی دیگر، انگیزه‌های دینی مغان در این پیکار، هر چه بود،، باری برای زردشت به این پیکار نمی‌رفتند. هنگامیکه پیکار پایان یافت، به هر حال از زمان خشایاشا به بعد، بیگمان پادشاهان بیشتر سخنانی درباره‌ی زردشت از زبان مغان می‌شنیدند. دلیل بسیار در دست است که بپنداریم هنگامی که مغان درباره‌ی انسان شگفت‌انگیز نخستین و آموزگار نخستین یعنی

زردشت، سخن می‌گفتند و گزارش می‌دادند که او در آغاز یک هزاره‌ی حساب شده‌یی، در سرزمین افسانه‌یی ایره‌نیم.وئیجه، پدید آمده بوده، پادشاهان با دلبستگی به آن گوش می‌دادند. اینان هیچگونه مخالفتی با او نداشتند همچنان‌که مخالفتی با مغان وفادار به پادشاه که سودمندترین مردم زمان بودند، نداشتند. ولی زردشت نزد پادشاهان هخامنشی چیزی جز یک نام در آمیزش بزرگ دینی جهانداری پارس نبود؛ درآوردن این معنا به عبارت‌های روشنی، به گونه‌یی که آرامش درونی با ستیزه‌جویی‌های دینی بیهوده، بر هم نخورد، وظیفه‌ی مغان بود. شاهنشاهان دارای آیین درباری ویژه خود و دین دولتی خود بودند که با دستگاه سیاسی ایشان یکی بود و از اینرو نمی‌بایست از نوآوری‌های بیهوده متزلزل شود. همین‌که مغان ضروری دانستند که جانشینی ایرانی برای ایشتر بابلی بسازند، شاهنشاهان این اندیشه را از نظر کاربرد و سیاست زیرکانه یافتند، و همین‌که در این آزمایش پیروز شدند، آیین نوین را رسماً پذیرفتند. امّا آنچه را که آنان در درون ضمیر خود و به عنوان شخصیّت خصوصی درباره‌ی مسائل دینی میاندیشیدند، از آن آگاهی نداریم. امّا از برون، آن‌ها همان نظر را درباره‌ی دین‌های دربار شاهی دارند که خان‌های مغول. ناچار از دین‌های مهم به خوبی آگاهی داشتند؛ به پاره‌یی از دین‌ها بیمهری نشان می‌دادند، زیرا گروندگان آن دین‌ها آشوبگر بودند. در صورتی‌که دارندگان باورهای دیگر پیوسته در دربار آن آمد و شد داشتند و کارهای دولتی را که خواستار اعتماد بود، به عهده می‌گرفتند. از جدایی‌های ژرفترِ دیگر میان دین‌های گوناگون ایرانی بیگمان هرگز آگاه نبودند؛ و خود را نمایندگان اهور مزداد در روی زمین برتر از همه عقیده‌های کوچک خاص احساس می‌کردند. جستجو بدنبال نام یک شاهنشاه هخامنشی در نوشته‌ی بویژه زردشتی غربی به همان اندازه بیهوده است که جستجو بدنبال نام خانهای مغول در میان چهره‌های قدیس‌ها و شهدای کلیسای نستوری. آثار بی‌اندازه اندک و سست هخامنشیان که در نوشته‌های بعدی زردشتی کشف می‌شوند، برپایه‌ی روایت‌های زردشتی نیستند، و اصولاً بدشواری بر پایه‌ی روایت‌های بومی می‌تواند باشد. هنگامی‌که ساسانیان سلسله‌یی بنیاد گزاردند، که به راستی می‌خواست زردشتی شناخته شود، هیچ‌گونه پیوندی به هخامنشیان نجستند، بلکه در جستجوی پیوند با تاریخ کهن زردشتی بودند. هخامنشیان هیچ جایی در تاریخ ویژه‌ی دین زردشتی ندارند، همچنان‌که برای نمونه خانواده‌ی برنادت Bernadotte در

تاریخ باپتیست Boptistهای سوئدی جایی ندارد.

رگه «ری»، پایگاه ویژه‌ی تبلیغاتی دین زردشتی شد و از زمان شاهنشاهی پارس این دین هم‌چون عضوی از آمیزه‌ی دینی مغان که رسماً با آن بردباری می‌شد گسترش یافت.

ولی دین زردشتی کهن بی‌هیچ‌روی از میان نرفت و نابود نشد. یک دین زردشتی غربی، هر چند به‌صورت مغانی، وجود دارد. بخوبی می‌توان گفت که این دین بعنوان تنها دین در میان دین‌های ایرانی است که یک بنیادگذار راستین و تاریخی دارد هر چند که چهره‌اش بعدها افسانه‌یی شده است. نام زردشت همه‌گونه همکردگی دینی را پشت سر گذاشت و به زندگی خود ادامه داد، و از این بالاتر، همین نام بود که به این همکردگی دینی رسمیّت بخشید، چنان‌که نام محمّد در پوشش حدیث به همگی همکردگی شدید اسلامی رسمیّت داد. گروه خدایان و جهان پسین زردشتی چندان توانائی و ویژگی داشتند که از نظر همکردگی دینی محو نشدند. رسم خاک‌سپاری مردگان بزودی زردشتی شد، مفهوم دئوَه بسیار زود نقش انکارناپذیر زردشتی گرفت. از زمان برخورد با دین زردشتی در ری، دین مغان، در قطعات بنیادین و مهم و از نظر نمای برونی، زردشتی است.

ولی در میان مغان قطعاً روش‌های بیشتر و کمتر سخت‌کوشِ زردشتی وجود داشت. و باید احتمال داد که روش‌های کمتر سخت‌کوش زردشتی بسی بیشتر بود، و چه بسا بیشترینه‌ی مردم در زمان هخامنشیان این‌ها بودند. مغان که در مراسم جهان مردگان تأثیری گذاشته بودند، چنانکه در بخش‌های گذشته دریافتیم، به معنای دقیق‌تر زردشتی نبودند، هر چند دستگاه یزدانشناسی آنان دین زردشتی را پذیرفته بود. نمی‌توان پنداشت که زردشتیان پای‌بند به دین در غرب هم حاضر بودند در این مراسم شرکت کنند؛ آنان به هر حال در نوشته‌ها و اسنادی که به دست ما رسیده از میان رفته بودند.

این زردشتیان پای‌بند به دین، که در میان مغان بودند، نخست متن‌های کهن زردشتی شرقی را در دست داشتند. اینان آخرین پرداخت را در یسن نوین انجام دادند و بسیاری از سرودهای دینی کوچک را ساختند. هم یسنهای نوین و هم سرودهای دینی، دارای فهرست‌های بلند با نیایش‌هایی به پیشگاه خدایان ماه و روز سالنامه‌یی هستند، و بدین‌گونه باید سالنامه‌ای از سال ۴۸۵ پیش از م. وجود داشته باشد. با این متن‌ها است که

اوستای نوین نخستین بار و برخلاف کاربرد آزاد و زنده‌ی سبک سرودین آن در دوره‌ی پیش، الگویی خشک و یکنواخت می‌شود. پس دستگاه زوروانی مغان اینجا در اوستا یکسره پذیرفته شد، ولی این نکته چشم‌گیر است که با چه احتیاطی هنگام پذیرش خدای اصلی زوروانی، که در دین زردشتی کهن یک عنصر بیگانه بود، رفتار شده. زوروان، با هر دو صفت خود (ص ۴۰۵ و بعد) همراه با ویو و ثواشه در نیایش‌های پایانی یس (۷۲)، با عبارتی کوتاه نیایش می‌شود، و سپس در سرود خدایان روزها، همراه رامن، خدای (ایزد) رور بیست‌ویکم نیایش می‌شود (سپه رۆچک Sīh - ročak ۱$_{۲۱}$، ۲$_{۲۱}$) از این‌ها که بگذریم به صورت عبارت‌های کوتاه و دعایی در چند جای وندیداد، که ضمناً در ۱۹$_{۲۹}$ یک باور کهن ابتدایی از خدای زمان به عنوان خدای سرنوشت و مردگان در بر دارد، نیز نیایش می‌شود.[۱]

اگر یک نیایش یکسر دعایی را در یک سرود دینی دیگر نیز بر این بیفزائیم، آنوقت این تمام آن چیزی می‌شود که اوستایی که امروز در دست است، از این برترین خدای غرب به دست‌ها می‌دهد؛ انسان می‌بیند که زوروان در اوستا بیشتر برای نگاهداری و گنجانده شدنش در دستگاه پذیرفته شده است.[۲]

تصورات مغان از انسان نخستین، یعنی گیه مرتن، هم از همان آغاز برای گنجانده شدنٔ در دین زردشتی کهن بسیار باورنکردنی و شگفت‌انگیز می‌نمود، هرچند گیه مرتن در این دین دیده می‌شود. در سرودهای دینی تازه هم، بسیار کوتاه و فشرده از او یاد می‌شود. در سنت شرقی آگاهی‌های دقیق‌تر درباره‌ی او وجود ندارد، و شاید نمی‌خواسته‌اند چهره‌ی اوستا را با ویژگی‌های گاه عامیانه و خنده داری که در صورت غربی آن وجود داشت، بیامیزند. این است که اوستای امروز ما تصویری از نمای بنیادین انسان نخستین در باور ایرانی به دست نمی‌دهد؛ این نکته را ما از جای دیگری می‌دانیم.[۳]

زبان دین زردشتی به صورت ایران شرقی‌اش، بی‌هیچ دشواری در ری فهمیده می‌شده است. زیرا جدایی‌های گویشی هنوز چندان بسیار ژرف نبود. امّا اینکه روزگاری اینجا در غرب، گاهان را به خوبی در می‌یافته‌اند، پیداست که چندان باور کردنی نیست. این زبان اکنون نزد مغان زبان دین یعنی زبان مقدس شده بود؛ از نظر زبانی هم دین زردشتی کهن خود در غرب زنده بوده است. ولی این زبان به اصطلاح لاتینی مغان بسیار

زود از میان رفت؛ از یک سو چنین به نظر می‌رسد که اینان هرگز در این اندیشه نبوده‌اند که این زبان را از نظر دستوری بیاموزند، از سوی دیگر زبان مادری خودشان، مانند همه زبان‌های ایرانی غربی، از مرحله‌ی باستانی خود بزودی به سوی شکل تحوّل‌یافته‌ی نوین گسترش پیدا کرد، و این طبیعی است که احساس آن‌ها را درباره‌ی دستگاه صرفی اوستا کاهش می‌داد. در همان پایان زمان هخامنشیان باید دستگاه دستور زبان ایرانی غربی باستان به هم خورده باشد، و به همین نسبت توانایی مغان برای به‌کار بردن زبان اوستایی کاسته می‌شد؛ وندیداد و همچنین متن‌های تازه‌ی دیگر این تأثیر تباهی زبان را به‌جای می‌گذارند. نسبت زبان این متن‌ها به زبان اوستایی زنده، تقریباً مانند نسبت عبری تباه شده‌ی کنونی است به عبری تورات.

در این محافل مغانی که به اوستا و در نتیجه به دین زردشتی وفادار مانده بودند، در زمان هخامنشیان و شاید هم تا آغاز سال‌های مسیحی، متن‌های دینی به زبان علمی اوستایی پرداخته شده.[1] این‌ها در درجه‌ی نخست متن‌هایی بودند که در زمان ساسانیان به متن اوستایی ساسانی پیوسته شدند. بیشتر گویای یزدان‌شناسی، آیین‌های دینی، مجموعه‌ی قوانین مغان زردشتی، هستند. این‌ها را باید به عنوان متن‌های اصلی دین زردشتی در غرب دانست. امروز بخش عمده‌ی آن‌چه که در متن اصلی بوده است از میان رفته است، ولی باز داده‌هایی از آن‌ها را در ادبیّات پهلوی زمان ساسانیان در دست داریم. یک سرنوشت سازگار همه‌ی اسناد اصلی زردشتی شرقی، که همچون گوهر گرانبهایی در میان سرودهای دینی و مجموعه‌های سرودهای دینی زردشتی غربی جای گرفته است، به یادگار گذاشت، که چشم‌پوشی از آن در هیچ انجمن زردشتی ممکن نبود. از نظر ما از میان رفتن اوستای ساسانی در درجه‌ی نخست به معنای از میان رفتن متن‌های اصلی یزدانشناسی، آیین‌های دینی و حقوقی کیش مغانی در زردشتی غربی است. نه اینکه با از دست رفتن این متن‌ها هیچ نتوانیم تصوّر روشن قابل قبولی از دین زردشتی کهن شرقی داشته باشیم، ولی در بی‌دانشی دردناک تاریخ کهن و پیدایش زردشتی غربی رها می‌شویم. متنها یا تکّه‌هایی از متن‌ها که به جای مانده است، وندیداد، نیرنگستان و جز آن - ما را به این گمان می‌اندازد که با از میان رفتن نوشته‌های بنیادین غربی، از ارزش‌های والای معنوی چیزی از دست ما ربوده نشده است؛ امّا این موضوع برای تاریخ‌نویس نقطه‌نظر سازگاری نیست.

غیرممکن نیست که یک پژوهش دقیق در ادبیّات پهلوی ما را توانا کند که کهنه‌ترین شکل اینگونگی غربی را تا اندازه‌یی بازسازی کنیم و آن را در پیوند و بافت با مسائل دیگر بنگریم. باری اکنون این کار شدنی نیست؛ ساده‌ترین کارهای مقدّماتی در بخش‌های بزرگی هنوز انجام نشده است. ولی این نمونه‌ی دینی برای تاریخ دین در آسیای پیشین به اندازه‌یی اهمیّت پیدا کرده است، که باید آرزو کرد این نمونه، با همه‌ی رنجی که دارد، موضوع بررسی‌های نوین پژوهندگان تاریخ دین و ایران‌شناسان بشود. بررسی‌هایی که درباره‌ی هر یک از متن‌ها و باورداشت‌ها شده[1] نشان داده‌اند که یک همکردگی شدید دینی از روش‌های گوناگون یزدانشناسی وجود دارد، و در پشت این روش‌های متغیّر قطعاً تضادهای کهن و واقعی نهفته است. ولی از این گذشته ما می‌توانیم نکته‌ی دیگری را تشخیص دهیم: دین زردشتی به این نمونه‌ی دینی به راستی نقش و تأثیر شدیدی بخشیده است. مُهر زردشت بر آن خورده است. همیشه به نام دئنای مزدیسنی و دئنای زردشتی سخن گفته می‌شود. هیچ سندی و نوشته‌یی نمی‌یابیم که در آن گروه خدایان با اهورامزدا و امشه سپنته‌ها آغاز نشود. آئین زوروانی همه‌جا حس می‌شود ولی بیشتر به صورت مباحثات دینی، فلسفه، و خود زوروان هم تقریباً همه‌ی مشخصات خود را از دست می‌دهد. جهان پسین، گرچه ممکن است جزئیات صحنه‌ی زمان فرجامین را هم‌چنان گوناگون رسم کند، ولی همیشه یک صحنه‌پردازی زردشتی و چهره‌های بسیار کهن پایان جهانی زردشتی را نگاه می‌دارد. گذشته از این انسان احساس می‌کند که با گذشت صدها سال کار پاکسازی ویژه‌یی، آرام ولی انکارناپذیر، انجام می‌گرفته است، تا بر تلاش‌های آگاهانه، بینش‌ها و آیین‌هایی که با حقیقت و هستی دین کهن زردشتی یکی شدنی نبودند، چیره، یا در آن حلّ یا بیرون ریخته شوند. به گمان من دین زردشتی به روزگار ساسانیان مرکزیت بیشتری داشت تا زمان اشکانیان، و در روزگار هخامنشیان به مراتب این مرکزیت کمتر از زمان اشکانیان بود، و پس از روزگار ساسانیان دین زردشتی به گونه‌ی محدود و نامحسوس خود به تمرکز و فشرده شدن خود ادامه می‌داد. هر دینی پاکسازانی دارد؛ دین زردشتی هم به نوبه‌ی خود این پاکسازان را داشت.

درباره‌ی یک مسئله‌ی به‌خصوصی باید من در این‌جا درنگ کنم: این آن چیزی است که من آن‌را دستبرد در تاریخ دین زردشتی غربی می‌نامم. این اصطلاح تند است و

طبیعی‌است که ناروا، چه مسلماً کوچک‌ترین قصد نادرستی آگاهانه‌یی در کار نبوده، ولی این اصطلاح باید به کار رود تا این داغ را به جای گذارد که زردشتی غربی چه بر سر تاریخ و جغرافیای زردشتی شرقی آورد، زیرا سنّت غربی زبان‌ها و سرگردانی‌های ناگفتنی در پژوهش تاریخی ما به بار آورد. بازیابی سرچشمه‌ی این سنت غربی بسیار ساده است. دیدیم (ص ۵۵، ۳۴۳)، که آریاییان مرو، جهان را به هفت کَرْشوَر Karšvar (یا اقلیم)، که هر یک دارای افق جغرافیایی زیر بود تقسیم شده می‌پنداشتند:

شمال:

وُئوروجَرشتی **وُئوروبَرشتی**

شرق: سَوَهی **میان: خْوَنی‌رَثَه** **غرب: اَرزَهی**

= سرزمین مرو و پیرامون جیحون

جنوب:

ویدَذَفْشو **فْرَدَزَفْشو**

در این‌جا ارزهی نشان دهنده‌ی کوهستان‌هایی بود که بخش مرو را از سوی غرب محدود می‌کرد، یعنی کوهستان‌های هیرکانی پیرامون دریای مازندران (ص ۳۳۶). سرزمین‌های شمالی و جنوبی دیگر را نمی‌شناسیم و در سنت اوستایی، از روزگار پیش تنها نام‌هایی بودند بدون معنا؛ طبیعی‌است که این سرزمین‌ها را باید در دشت‌های سکاها در شمال و جنوب شرقی ایران جستجو کرد. سپس دین زردشتی به ری کشیده شد و در آن‌جا ریشه‌های استوار دواند؛ نیروی سیاسی از شرق ایران به غرب ایران کشیده شد یعنی از آریاییان مرو به آریاییان شوش، اکباتانه و تخت جمشید. از آن‌جا که ارزهی را در کوهستان‌های هیرکانی تغییر داده بودند، و این کوه‌ها اگر ارزهی دیده می‌شد در شرق قرار داشت، سراسر دورنمای کَرْشوَرها در ایران غربی واژگون شد

شمال:

وئوروجرشتی		وئوروبرشتی
شرق:		
ارزهی	میان:	غرب:
	خونی‌دثه	
	=ماد و پارس	سوهی
	جنوب:	
ویدذفشو		فردذفشو

از راه نوشته‌های پهلوی به‌خوبی می‌دانیم که جهت‌های جغرافیایی واقعی، در مواردی که به سنت تعلیم یافته‌ی اوستایی وابسته نبودند، همین بود.(مینوکی خرت ۴۴،۱۱،۱۲).به دنبال این تغییرات که در جهت‌های جغرافیایی داده شده، اکنون ناگزیر باید جای تاریخ مقدس ناگهان در شمال شرقی‌ترین نقطه ایران، به شمال غربی‌ترین نقطه یعنی از مرو و جیحون به سوی ماد کشیده شود. پیداست صورت گرفتن این پیش‌آمد باز از این راه آسان‌تر شد، که زردشتیان ری بسی زود، هرگونه پیوندی را با سنّت محلّی زردشتی شرقی از دست دادند سنّتی که ضمناً شاید در نتیجه تغییر محل داده، سست شده، یا از میان رفته بود.

اگر وضع مرکزی مغان را در غرب و خواستهای سیاسی را بر آن بیفزائیم، نتیجه یک چیز بیشتر نیست: سراسر تاریخ کهن زردشتی کشیده شد به ماد و شمال‌غربی ایران یعنی آذربایجان، آتروپاتکان باستان، جاییکه سرزمین اصلی مغان در پیرامن دریاچه‌ی ارومیه بود. و از این‌راه آن همه گمراهی‌ها پدید آمد که زمانی دراز در تاریخ ایران بی‌نظمی و آشفتگی به بار آورد؛ زادگاه زردشت، اَیرنَیم وَیجَه، ایران‌ویج بعدی، آتَرپَتن شد؛ رودخانه‌ی مقدس دای‌تیا، رودخانه‌یی شد که از شرق آسیای کهین به دریای مازندران می‌رفت، یعنی ارس یا ارکسس Araxes در نوشته‌های باستان؛ وُئوروکَشَه دریای مازندران شد، رها با رودخانه‌های دیگری که به دریای مازندران می‌ریزد یکی دانسته شد، دریاچه چئی‌چسته دریاچه‌ی ارومیه و جز آن شد. هرابرزیتی، کوهی که خورشید از

آن سر میزند (ص ۵۳)، رشته‌کوههایی شد در جنوب دریای مازندران، چنانکه این نام را تا امروز (البرز) نگاهداشته است.

زردشت در شیز [۱] درکنار دریاچه‌ی ارومیه به دنیا آمد، و پدر او هم اهل آن‌جا بود، ولی ری این مرکز شایان توجه هم باید سهمی شایسته داشته باشد، پس مادر پیامبر هم اهل آن‌جا شد. این‌ها همه یادبودهای بسیارند از مراکز فرهنگی رقابت‌گرانه یا بازی‌های بیهوده‌ی آموزشگاه‌های مغان نادان، با نام‌های اوستایی، بازیهائی، که چه بسا در پشت آن‌ها حساب‌های سیاسی برای انتظامات و مقررات بیشتر پنهان شده است. از این‌ها نتیجه می‌گیریم که همه‌ی روایت‌های غربی درباره‌ی تعیین نقاط دین زردشتی شرقی، از نظر تاریخی بی‌ارزش است. به همان اندازه که برای تعیین جاهای توراتی مانند هِبْرُنْ، بت‌هل، اِلیم، اِبِنْزِر [۲] و جز این‌ها می‌توان در جستجوی آسایشگاه‌ها، پرستشگاه‌ها و کلیساهای بیشماری که در اروپا و آمریکا، زیر این نام‌ها دیده می‌شوند، برآمد، به همان اندازه هم می‌توان در جستجوی جایگاه اَیرنَیم وَیجَه و جاهائی همانند آن، از روی آگاهی‌هایی که زردشتی‌های مغانی داده‌اند، برآمد. اینان در دْرَنگیانَه، سکستان بعدی یا سجستان [۳] و در باکتری (بَلخ) تا اندازه‌یی زمینه‌ی استوارتر، و آگاهی بیشتر داشتند. چه در این‌جا از روزگاران کهن یک مرکز مهم سیاسی در درون کشور شاهنشاهی پارسی وجود داشت و بسیاری از خانواده‌های برجسته‌ی نامدار از آن‌جا برخاسته‌اند. امّا این‌جا هم همه آگاهی‌ها مبهم و ناچیز است. و بیش از همه در جهت گرایش‌های ویژه‌یی هستند که برای بیان آن‌ها راه دیگر جستجو می‌کردند.بدون تردید از زمان‌های باستان در زردشتی غربی سخت کوشش می‌شد که خانواده‌های مردم سرشناس و پیشوایان را با پهلوانان و خانواده‌ی پهلوانان اوستا پیوند دهند تا هم به دین زردشتی فرّ و شکوهی ببخشند و هم چاپلوسی خانواده‌های سرشناس راکرده باشند. از این‌جا است که این همه خانواده‌شناسی‌های گوناگون در دست داریم و همه با هم برخورد دارند، نسب‌نامه‌هایی با زمینه‌ی افسانه‌یی اوستایی، همه با ترکیب‌هایی که دارای روابط متقابل با پهلوانان نیمه خدای اوستایی است، و روزگار ساسانیان را سخت به خود مشغول کرده بود و در آثار عربی، که از سرچشمه‌های ساسانی بیرون کش شده بود و نمایان می‌شوند. هم از نظر تاریخ همگانی و هم از نظر تاریخ همگانی و هم از نظر تاریخ دین و تاریخ افسانه‌یی این

یک کار آموزنده‌یی است که این توده و انبوه بر روی هم انباشته به دقّت بررسی شود، و بیگمان روایت‌های بسیار کهن از آن بیرون خواهد آمد. ولی یک تاریخ درست و دست‌نخورده از این مواد نمی‌توان ساخت.
خانواده‌شناسی در شرق و همه جا به‌جز نزد ما اصلاً دانش نیست و هرگز هم نبوده است؛ این کار در شرق یک موضوع عملی است، یک اصل و قاعده‌ی حقوقی و افزاری است در دست سیاستمداران زبردست، چیزی مانند رعایت آداب و رسوم در دربار اروپاییان سده‌ی هفدهم. کسانی که امروز تاریخ بنیادین زردشتی را با دین زردشتی در غرب پیوسته می‌دانند، اندیشه‌ی مغان زردشتی را فقط کامل می‌کنند و از همین رو به اصطلاح خود آن‌ها آخرین مغان هستند. ولی هنگامی‌که زردشت بلند پایه‌ی اشرافی را برای ما رسم می‌کنند،که چگونه در میان بزرگان و بلندپایگان جامعه‌ی هخامنشی در آمد و شد است و پیرامون او را رقیبان و دوستانی که در سران کشورند، فراگرفته‌اند، از این هم پیشتر می‌روند، تا آن جایی که زردشتیان غرب اندیشه‌ی آن‌را هم در سر نمی‌پروراندند؛ زیرا این زردشتیان غرب زردشت را هرگز با هخامنشیان پیوسته نمی‌دانستند.

بخش ۸

زمان ساسانیان: مجموعه‌ی اوستا

در آشـــوب پس از مــرگ اسکـندر در سـال ۳۲۳ پـیش از م. بـزودی سـردار سپاه اوسِلُیْکُس Σελευκοσ بعنوان پیشتاز یونانی که دیگران را همه پشت سر گذاشته بود، در آسیا برخاست. وی برای به دست آوردن نیرو، پس از زدوخوردهائی با رقیبان خود، در قلمرو شاهنشاهی پیشین هخامنشیان می‌جنگید. سلسله‌ی این مرد سال ۳۱۱/۳۱۲ پیش از مسیح را بعنوان تاریخ اصلی بنیادگذاری نیروی سلوکی مـی‌دانست، زیـرا ایـن سـال بعنوان سال دوره‌ای سلوکی تعیین شده بود و (سنج، همچنین ص ۳۶)، دوره‌یی که پیش از زمانشماری مسیحی تنها دستگاه واقعی زمانشناسی شرق بود و در بخش‌های شرقی دریای مدیترانه تا میانه‌ی روزگار اسلامی بکار می‌رود. با این همه سلوکی‌ها نتوانستند استان‌های ایران را بدانگونه که در زمان هخامنشیان بود، با همدیگر پیوسته نگاه دارند. در میانه‌ی سده‌ی سوّم پیش از م. استان باکتری (بلخ کنونی) در زمان فرماندهان یونانی –

باکتری، خود را مستقل کرد؛ فرمانروایی استان سغدیانه را نیز دربرداشت و یک نقش مهمی برای گسترش فرهنگ یونانی در آسیا بعهده داشت. در همین هنگام یک سلسله‌ی مستقل ایرانی در پرثَوَه (پارت) برپا شد؛ این خانواده‌ی اشکانیان بود، که بنیادگذارِ آن، ارشک، خود را در ۲۵۰ پیش از م. از سلوکی‌ها آزاد ساخت. مهمترین گام برای بنیادگذاری نیروی سیاسی این سلسله را برادر ارشک، تیرداد (۲۴۸-۲۱۴)، برداشت، که پادشاهی هیرکانی را به دست آورد و توانست با همکاری فرمانروایان یونانی - باکتری سپاه سلوکی‌ها را شکست دهد، و سپس خود را شاهنشاه خواند (۲۴۷). اشکانیان هم سال‌های تاریخ خود را به حساب «سال‌های اشکانی» می‌شمردند، گرچه درباره‌ی سال دوره‌یی شک و تردیدهایی وجود دارد؛ ولی این دوره را یک متن بابلی تا به سال ۲۴۷ پیش از م. می‌رساند[1]. گرایش من به این است که در این دستگاه زمانشناسی که اینک ناگهان پدید می‌آید، یک اثری از دین زوروانی ببینیم، که به مردم می‌آموخت دوره‌های حکومت خاندان‌های پادشاهی را درازتر از آنچه که در دوره‌ی هریک از فرمانروایان بوده حساب کنند. دو برادر ادعاهای خود را بدین ترتیب قانونی کردند که ردیف نیاکان خود را به اردشیر دوّم، پادشاه هخامنشی (۳۵۹ - ۴۰۴ پیش از م.) رساندند[2]. اشکانیان در سال‌های بعدی، هم در شرق و هم در غرب. به تندی گسترش یافتند، بعکس فرمانروایان یونان - باکتری و سلوکی‌ها پیوسته به سوی غرب واپس رانده می‌شدند و رومی‌ها هم آغاز به فشارآوردن بر آنها کردند؛ در زمان فرمانروایی میثره‌دات (مهرداد ۱۳۶-۱۷۴) کشور اشکانی، که چندان با فرمانروایی ایرانی هخامنشی اختلاف نداشت گسترش یافت. ولی کشور اشکانی هرگز بیش از یک کشور اشرافی، یا دستگاه دولتی شهریاران کوچک که پاره‌یی یکسره مستقل بودند، نشد؛ فرمانروایی اشکانی بر این شهریاران در نام وجود داشت و بس. این سازمان کشوری توانست از بخش عمده‌یی از پیشروی رمی‌ها در آسیا جلوگیری کند، و این بیش از همه در نتیجه‌ی پیروزی بزرگی بود که در سال ۵۳ پیش از م. بر کراسوس در حرّان، نصیب اشکانیان شد. ولی در زمان قیصرهای رم در اردوی اشکانیان بزودی از هم پاچیدگی پدید آمد و در سال ۱۹۹ میلادی در زمان قیصر سپتی‌میوس سِوِروس Septimius Severus تیسفون پایتخت اشکانیان را گرفتند و آن را تاراج کردند. بخوبی می‌توان

پنداشت که با این رویداد بساط اشکانیان برچیده و برای ساسانیان راه هموار شده باشد.

پادشاهان اشکانی عموماً سخت رنگِ یونانی گرفته بودند؛ سکّه‌های آن‌ها تقریباً همیشه نوشته‌های یونانی داشت و عنوانی که روی سکه داشتند یونانی است. این زمانِ یونانی‌گرایی آسیایی است. هنگامی که سرِ بریده‌ی کراسوس را پیش اُرُد فرمانروای اشکانی آوردند، اُرُد در تماشاخانه‌یی که باکش‌های اُیروپید را نمایش می‌داد، نشسته بود. اشکانی‌های بعدی تقریباً از سده‌ی دوّم میلادی جز این بودند؛ بنظر می‌یاید که بر ملّیت ایرانی بیشتر تأکید می‌کردند.

از زندگی دینی در ایران، پس از برافتادن شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ پیش از م.) بخوبی آگاه نیستیم[۱]. به بسیاری از نام‌ها برمی‌خوریم که بخش نخست آن‌ها میثره است، و از این‌جا می‌توان پی برد به اینکه پرستش میثره روز بروز رو به گسترش داشت[۲]. کاوش‌هائی که در سال‌های گذشته در دورا Dura، که همان اُیرپُس Europos است باستان است، انجام گرفته، تصویر زنده‌یی از فرهنگ معنوی پارتی و اشکانی پیرامون پایان این دوره بدست ما می‌دهند، ولی هنوز زود است که از آن مواد بتوان بهره‌برداری کرد، چه این مواد تازه گردآوری می‌شوند و درکار روشن ساختن آن‌ها هستند[۳]. اصولاً نباید هرگز در این باره کوشید که ویژگی‌ها و یادداشت‌های پراکنده را برای آنکه تصویر یکدستی بدست آورد، به هم پیوند داد؛ به یک چنین تصویری شاید هرگز نرسیم. همه‌گونه دلیل در دستِ است که باور کنیم این گسترش در همان جهتی دنبال می‌شد که در زمان هخامنشیان بود. احتمال می‌رود اشکانیان موج تازه‌یی از دین ایرانی شرقی همراه خود آورده بودند و این موج را دین همکرده‌یی که کاملاً پرورده و پرداخته و ویژگی‌های برونی دین زردشتی غربی را دارا بود در خود گرفت و حل کرد. دیگر اینکه احتمال می‌رود که یونانی‌گرایی آسیایی که در حال از میان رفتن بود، بر دستگاه دین ایرانی باستان اثر گذاشت، دستگاهی که از سوی دیگر مسئله‌ی دین‌گرائی را بسیار ژرف بارور کرده بود[۴]. به هر صورت در زمان اشکانیان از یک دین دولتی ویژه‌ی زردشتی نمی‌توان سخن گفت.

استوارترین پایگاه زردشتی غربی در این تاریخ در پارس، زادگاه کهن هخامنشیان و نقطه‌ی مرکزی آن تخت جمشید بود. اسکندر این شهر را به آتش کشید، ولی بزودی در

شمال این شهر یک شهر تازه‌یی ساخته شد به نام سْتَخْرْ که عرب‌ها آن را استخر می‌نامیدند، و به این نام بیش از صورت‌های دیگرش مشهور است. در آن‌جا مغان از زمان هخامنشیان ماندگار شده بودند و در آن‌جا در حالت کنارافتادگی که داشتند توانستند دین کهن خود را که از زمان هخامنشیان به ارث برده بودند، از همه‌ی گرایش‌های یونانی و آمیزه‌های تازه‌ی دینی دور نگاهدارند. پس دین زردشتی که از آغاز دین سخت همکرده بود و مغان به آن عمل می‌کردند، در این‌جا فرصتی یافت تا پایگاه خود را استوار کند، پس از این که سلوکی‌ها ضعیف شدند، کشوری دینی در اینجا برپا کرده بودند که در واقع نقطه‌ی مقابل ری در ماد بود و به راستی دنباله‌ی مستقیم سنت خودش بود. وجود این کشور دینی تنها از روی چند سکه گواهی شده است[۱].

نخستین پادشاه دینی که ما از این جا می‌شناسیم بَگَه کِرْتْ یکم (Bagakert) است پیرامون سال ۲۲۰ پیش از م. آخرین آن‌ها اردشیر (به پهلوی ساسانی اَرْدَشیر) و تیردات است درست پیش از برافتادن اشکانیان پاره‌ای از ایشان دارای عنوان شاه بودند و پاره‌ای خود را فراتَه‌دارَ Faratadara، «نگهبانان آتش»، می‌نامیدند؛ نویسندگان عرب به آن‌ها عنوان هیربذْ hirbed میدهند که از صورت باستانی اَیْثرپتی aeθrapati (ص ۵۸، سنج ص ۴۱) گرفته شده است. سکّه‌های آن‌ها نوشته‌هایی به زبان پهلوی دارد و دارای تصویرهایی است که مستقیماً به صحنه‌های تصاویر هخامنشی می‌پیوندد. درست مانند نقشهای آرامگاه داریوش در نقش رستم، پادشاه در حالی که به کمانی تکیه داده، در برابر آتشگاه ایستاده است. - همین آتشدان‌هایی را که در پشت آیَدَنا پنهانند و مغان روزگاری به فرمانروائی گَوماتَه بعنوان نوآوری کفرآمیز از میان بردند، ولی همان‌ها را زیر نفوذ هخامنشیان برسمیت شناختند. در کنار آتشدان درفشی قرار دارد؛ این درفش از آنِ زندگی سیاسی غرب بود و اوستا نتوانست آن را از میان بردارد (سنج، ص ۳۳۳ و بعد). برفراز همه‌ی این صحنه پیکره‌ی اهورامزدا در پرواز است.

از این محافل ساسانیان روی کار آمدند. در این‌جا نیازی به این نیست که در زمینه‌ی داستان‌های تاریخی افسانه‌یی یا تاریخی دینی جالب توجّهی که به بنیادگذار سلسله می‌پیوندند، یعنی اردشیر پسر بابک و به صورت بسیار کهنه‌ی پهلوی اَرْتَخْشَیر پاپکان درنگی کنیم. بنابراین داستان‌ها، که در کتاب پهلوی «کارنامک» می‌آید، و نویسندگان

یونانی هم به همین کتاب استناد می‌کنند، «ساسان» که به موجب یک سنّت داستانی شرقی بسیار کهن، مردی با شرایط زندگی محدود توصیف می‌شود، از خانواده‌ی دارا، پسر دارا، است و مقصود از این دارا، آخرین پادشاه هخامنشی، داریوش کُدُمانوس Codomannus نگون‌بخت است. این کوششی است بیهوده که ساسانیان را با هخامنشیان پیوند می‌دهند، چه هیچ کس درباره‌ی آن در این زمان چیزی نمی‌دانست جزآنکه آخرین بازمانده‌ی آن‌ها از اسکندر شکست خورد و تاریخ او از روی افسانه‌ی اسکندر، که از محافل آسیائی - یونانی برخاسته است، نقل می‌شد، قابل تصوّر این است که یک گونه رقابتی با اشکانیان، که خود را از خانواده هخامنشیان می‌دانستند، این افسانه‌شناسی را برانگیخته است. در حقیقت ساسان باید نگاهبان پرستشکده‌ی استخر باشد. او با دختر یکی از شهریاران محلی زناشوئی کرده؛ پسرش پاپَکْ خود یکی از این شهریاران شده بود[1].

اردشیر توانست در سال ۲۲۶ م. آخرین پادشاه اشکانی، اَرْتَبانُس Artabanos یا اَرْوَان را برای همیشه از تخت شاهی براندازد، و خود به فرمانروایی کشورش برسد. کشورداری او باززایی ملی ایران را نشان می‌دهد که نسبت به هر چه که یونانی بود، دشمنی می‌ورزید، و با توجه به خانواده‌ی این سلسله جای شگفتی نیست که این باززایی، در زمینه‌ی دینی جلوه‌گر است.

اگر خواسته باشیم، طبیعی است که می‌توان از یک باززایی دینی هم سخن گفت، ولی به معنای بسیار محدود آن. این‌جا به هیچ روی سخنی از یک نوسازی دینی به این معنا نیست که اندیشه‌های دینی تازه‌ای در جریان بوده است و یا این‌که یک شخصیت آفریننده‌ی دینی «هم نهادی» نوین در میان مغان پارس پدید آمده باشد. نخست موضوع، تنها یک واکنش است. اردشیر، وفادار نسبت به سنت‌هایی که در آن بزرگ شده بود، یگانه فرمانروایی مغان را در اداره و قوانین حقوقی پیش برد، و وابستگی به دین مغان، بدان گونه که در پارس شکل گرفته و پرداخته شده بود، از شرایط گریزناپذیر - برای راه‌یافتن به مقامات بالای دولتی شد. دستگاه مغان پارس، یعنی دین زردشتی غربی، یک نماد ملّی شد، یک بیان جهان‌بینی اندیشه‌ی شاهی. خلاصه دینی شد دولتی، و باید بزودی ثابت می‌کرد، که این دین چندان سر سازش با دین‌های دیگر کشور در کنار خود

ندارد، هرچند هرگز نتوانست آن‌ها را از میان بردارد. انکار نمی‌توان کرد که این چیزی نو بود، امّا کوششی بود آگاهانه، که در ایران موجب پدید آوردن اوضاعی شد که زمان مدت‌ها از آن اوضاع پیش افتاده بود، و با توجه به بینش دینی که آسیای پیشین در این هنگام به آن رسیده بود، رفتاری بود دو چندان کهنه‌گرایانه.

دیر زمانی کشید تا این برنامه به شکل ثابت و استواری پدید آمد، و اردشیر، تنها نخستین خطوط اصلی آن‌را رسم کرده بود. اردشیر چندان هم بدون پیشرو نبود؛ این طرح چندان پروپائی نداشت و گویا به سود محافل ملی‌گرا خودنمائی می‌کرد. از روی بسیاری نشانه‌ها شاید بتوان گفت که اشکانیان در زمان آخرین سده‌ی فرمانروائی خود، هنگامی‌که رمی‌ها پیوسته فشار بر ایشان می‌آوردند. یک باززایی ملی در پیش چشم داشته و در آن نگاه‌های خود را بیشتر به نیروی محافظه کار ایرانی که همان دین مغان پارس، یعنی زردشتی، دوخته بودند تا به مهمترین و برترین نیرو. بویژه چنین می‌نماید که وَلخش سوم یا بلاش (Vologeses ۱۴۸-۱۹۱ پس از م.) سخت در این کار پافشاری می‌کرد. در این‌باره هم تردید است که دیگر دارندگان نام شگفت بلاش (ایرانی میانه وُلگش Volgaš یا ولخش Valaxš اصولاً از جمله وارثان خانواده‌ی کهن اشکانی باشند؛ این‌ها احتمالاً نماینده‌ی یک رَگَهٔ بیگانه‌ای هستند[1]. شاید اردشیر، آگاهانه خودداری کرده بود از این‌که به این پیشروان بپیوندد ولی پیداست که آنان زمینه را برای کار او آماده می‌کردند.

در این‌جا بی‌درنگ از نظر تاریخ دین گونه‌یی جهت‌یابی ضروری است، یونانی‌گری یک نیروی معنوی بود برخوردار از اهمیت جهانی؛ فلسفه، دانش و هنر آن نزد فرهیختگان چیزهای ناشناخته‌ای نبود. آیین میثرَه - آناهیتا که بویژه در ارمنستان گسترش بسیار یافته بود، بر دین ملّی مردم ایران چیره شد و گذشته از این، این همان زمان بزرگ‌ترین گسترش دین میثره به معنای واقعی‌اش «مهرپرستی یا دین‌مهری» بود. این دین با بسیاری از عناصر غیرایرانی، که هم از عموم مردم و هم از مردم دانشمند سرچشمه می‌گرفت، سازگار شده بود؛ بدین‌گونه هم آیین‌ها و باورداشت‌های آسیای کهین، و هم دانش ستاره‌شناسی بابلی، در آن راه یافتند و آن‌را دینی بر روی هم انسانی و سازگار با شرائط زمان، ساختند[2]. در این زمان همه‌جا در آسیای پیشین به یک اندیشه

گنوستیکی ژرف برخورد می‌کنیم. این آیین گنوستیک معتقد به اندیشه‌ی آمیزش دینی است. بیگمان این آیین ریشه‌هایی در آیین زوروانی دارد و به‌هر حال همیشه با مفهوم دوره‌ی(Aeon) آیین زوروانی به گونه‌ای همکاری می‌کند. دوره‌ی زمان حاضر که آفریننده و فرمانروا است دارای یک نیروی معنوی پلید است، ولی بدبینی آن بسی ژرفتر و تندتر است: این آیین، پلیدی درمان‌ناپذیر و تباهی این جهانی و پلیدی جسمانی را آموزش می‌دهد، از این‌رو درونی‌ترین درد او خواستار بودن رستگاری از جان و دل است. در مرکز یزدان‌شناسی آیین گنوستیک، همیشه الهام‌گر آموزه‌ی راست (Gnosis) قرار گرفته است. آموزه‌ی او انسان را از تیره‌بختی این جهانی وا میرهاند. این الهام‌گر ممکن است یک چهره‌ی افسانه‌یی باشد. عنصر ایرانی اینجا با عنصر غیر ایرانی به گونه‌ی تفکیک‌ناپذیر در جهت حکمت خدایی در هم بافته شده است و در واقع نماینده‌ی هیچ دینی نیست بلکه بیشتر شکل اندیشه‌یی است که ناهمگون‌ترین آیین‌ها و دین‌ها درون‌مایه‌ی او را می‌سازند؛ تنها دین زردشتی مغان، که یک دین سخت قانونی شده بود، خود را از روح این آیین گنوستیک دور نگاهداشت، هرچند دستگاه آموزشی آن تقریباً همه عناصر اندیشه‌های گنوستیکی را در بردارد. بر فراز این مرحله‌ی ابتدایی متوسّط بزرگترین دین‌های آسیای پیشین برجسته می‌شود: یکی دین یهود، دیگری دین مسیحیّت. دین نخست بطور جداناپذیری با تاریخ هخامنشیان پیوسته است، چه پایه‌گذاری انجمن دینی یهود بیش از همه، نتیجه‌ی کار هخامنشیان است، و از روزگار برون راندن آنان این انجمن یهود جای استوار و مستقلی در میان رودان (بین‌النهرین) گرفت، که همچنان روزگاری دراز پس از ساسانیان بدون تغییر بر جای ماند. دین دوم یعنی مسیحیت، تازه در آسیا روزگار پیروزی خود را آغاز کرده بود؛ این دین از راه کلیسای سریانی نزد آرامی‌ها، زمینه استواری بدست آورده بود و از مرزهای ایران گذشته، وقفه‌ناپذیر به سوی سرزمین‌های شرق پیشروی می‌کرد.

دین زردشتی مغان با آیین ابتدایی با وجود قانونی خشک و قوانین اخلاقی کاملاً بسته و محدود در این محیط مانند شبحی از یک زمان گذشته بسیار دور و بی‌بازگشت، ضروری می‌نماید. در حقیقت این دین چیزی از آن‌چه که با نیازهای دینی زمان سازگار می‌شد نداشت. نیروی انگیزه‌ساز و فشارگستری نداشت. نه خواست رستگاری گرم

زمان، و نه تشنگی سیراب‌ناپذیر پارسائی آئین پنهانی و گنوسیسِ و شناخت، رازآمیز، هیچکدام نمی‌توانستند چیزی از مغان زردشتی بهره‌گیری کنند. دین زردشتی شرقی کهن اگر می‌توانست خود را از یک بستگی ابتدائی رها کند، بخوبی در این محیط جامی‌افتاد. اما روح آن دین مرده بود، و آنچه که برای دادن داشت، به گونه‌ی دیگر و در جای دیگر پیش از این داده بود.

چیزی نمانده بود که یک دین دیگر، که چگونگی و خواست زمان را بسیار بهتر درمی‌یافت، در پیکاری برای بدست آوردن روح کشور نوبنیاد ساسانی، که به تازگی آغاز شده بود، پیروز شود. درست همین هنگام، یکی از بزرگ‌ترین طرّاحان دستگاه دینی، و خداشناس روزگار، مردی، با نگاه یک نابغه، سرتاسر اوضاع دینی زمان را برانداز کرده، با غریزه‌ی مطمئن، موقعیتی را که سازمان کشوری نوین در ایران به او داده بود، دریافت. مانی به معنای واقعی از تاریخ دین ایران نیست و نمی‌شود به این مناسبت درباره‌ی او سخن گفت، ولی از نظر اهمیت بی‌اندازه‌یی که وی برای پرداختن شکل و صورت نهایی سیاست دینی ساسانیان داشته است، نمی‌توان از او گذشت[1].

مانی در بابل بسال ۲۱۶ زاده شد. از مادر با خانواده‌ی اشکانی‌ها خویشاوند بود؛ از راه پدرش، از هنگام زایش با محافل گنوستیکی میان رودان بستگی داشت، در این‌جا دین‌های سامی و ایرانی به هم برخورد می‌کردند و در یک آشفتگی ناگشودنی با هم آمیخته می‌شدند. تحول درونی مانی همچنان روشن نشده مانده است، امّا اینکه او از آغاز با مسیحیت سروکار داشته و از جمله گنوستیک‌های مسیحی بوده است از هرگونه شکی برکنار است. می‌توان احتمال داد که وی انگیزه‌ی شدیدی از بَردَیصان یا Bardesanres که چندی پس از زائیده شدن مانی درگذشت، گرفته بود. بردیصان نماینده‌ی یونانی‌گرایی آسیایی و مسیحیّت شرقی به صورت گنوستیکی بود[2]. چنانکه از دستگاه دینی مانی برمیآید وی دست کم یک آشنایی کلّی از شکل‌های اصلی دین ایرانی غربی را دارا بوده است؛ از فرصت آشنایی عملی با آن‌ها چیزی از دست نداده بود. افزوده بر این، با دین بودایی نیز آشنا بود –گویا بینشی نه‌چندان ژرف در دستگاه تعلیماتی بودا داشت، ولی آشنایی عملی با چگونگی زندگی دین بودایی را در زمانِ ماندنِ درازِ خود نزدِ بوداییان بدست آورد. بنابر نوشته‌های تاریخی چندی در، «هند»، به

سر برده بود. از این اصطلاح هند ناچار باید مقصود سرزمین رودخانه‌ی سند Indus و رودهایی که به سند می‌ریزند، پنجاب و بویژه سرزمین قندهار باشد؛ گروه بسیاری از بوداییان را در ایران شرقی توانسته بود. ببیند. ظاهراً وی دارای توانایی دریافت معنوی بیکرانی بوده است و چیزی مانند جهت‌یابی تاریخ دینی داشته است. برای سازمان دینی خود از گوناگونی رنگارنگ دین‌ها چیزهائی برداشته بود. تنها دین یهود را بی‌گمان رد کرده بود و این کاری بود که گنوستیکهای مسیحی دیگر هم چنین کرده بودند.

مانی در سال‌های جوانی در پی یک خواب به این اندیشه رسیده بودکه به او یک رسالت و فرمان دینی رسیده است. تردیدی نیست که او خود یک طبیعت دینی، بویژه آراسته با نگاه ژرف روان‌شناسانه‌یی، داشت، ولی کارکرد او دارای اثری بسیار ساختگی و حساب شده است، بدون آن‌که به سرچشمه‌های ژرف‌تر دین راهبری کند؛ او بیش از هرچیز یک سیاستمدار دینی بود. پیرو آیین گنوستیکی بود که به آخرین نقطه‌اش رسیده بود، پیرو آیین گنوستیکی بود که در حدّ کمال برتر از آن وجود نداشت. همه‌ی پیمبران پیشین، زردشت، بودا، عیسی، همه یک حقیقت اصلی دینی را آشکار کرده بودند که در این مدت به دست آیندگان پنهان و تاریک گشته بود. با آمدن مانی حقیقت کامل و بدون تاریکی از جهان آسمانی و طبیعت راستین جهان خاکی و انسان و سرگذشت غم‌انگیز او از فروبستگی کنونی که در جهان پلیدی گرفتارش کرده و پیچیده است، راه رهایی از آیین جهان و پایان دادن دوره‌ی زمان حاضر فرا می‌رسد. از این‌رو مانی خود را مأمور می‌دانست که یک دین جهانی همگانی بنیاد کند و سراسر پیش آمدها و تحولات دینی پیش از دین خود را در آن بگنجاند و آن‌ها را تکمیل کننده و پایان بخشنده‌ی دین خود توجیه کند. این‌جا به خطوط اصلی دستگاه دینی او هم حتی غیرممکن است که اشاره‌یی کرد. ولی از جمله مهمترین ویژگی‌های مانویّت باید این نکته را برجسته ساخت که این دین یک دین کتابی و به همین اندازه یک دین تبلیغ‌گر بود. مانی به ثابت کردن آموزش‌های نوشتاری خود بزرگ‌ترین ارزش را می‌داد؛ در دین‌های پیشین امکان تقلّب از این‌رو وجود داشت که درباره‌ی نوشته‌ی مستندِ آموزه‌ها به اندازه کافی نیندیشیده بودند. مانی، که به‌نظر می‌رسد از یک استعداد هنرمندانه چندان بی‌بهره نبود، مراقبت ویژه در نگاهداری صورت ظاهر اسناد خود را توصیه می‌کرد و کتاب‌های مانویان هم به

داشتن ظاهر آراسته از نظر جنس و طرح ممتاز بود. او این نکته را هم برای دین خود از مسائل مهم می‌دانست که این کتاب‌ها به همه ملّت‌ها آگاهی بدهد، و آن هم به زبان خودشان، و آن نه به صورت ترجمه‌ی واژه به واژه، بلکه با سازگار کردن شیوه‌ی بیان ملت‌ها و دین‌های گوناگون. مانی خود وادار کرده بود که نوشته‌های او را به یونانی، همراه با سازگار کردن آن‌ها با اصطلاحات مسیحی - یونانی، ترجمه کنند. و خود در پیش ایرانیان با زبان دولتی ساسانی پدیدار شد، یعنی به زبان پهلوی جنوب غربی، و در آن زمان پیام خود را به جامه‌ی افسانه‌های دینی درآورد. زبان مادری خود او گویا یک گویش آرامی بوده که به زبان سریانی بسیار نزدیک بوده است.

بنیادگذاری یک حکومت ایرانی تازه باید در یک دین‌آوری به اهمّیت و همت مردی چون مانی، و بیشترین انتظارات را پدید آورده باشد. بویژه درباره‌ی مسائل دینی حکومت تازه که از نظر اردشیر به صورت نهایی و قطعی ترتیب نیافته بود. این‌جا همه‌گونه موفقیّت بدست می‌آید؛ و مانی بیش از آن‌چه که ده سال پیش حدس می‌زدند، به هدف خود نزدیک شده بود. مسئله‌ی بستگی او با ساسانیان سراسر در پرتو روشنایی تازه‌ای قرار گرفته است و آن از راه اسناد اصلی مانوی است که به زبان قبطی ترجمه شده بوده است و در سال ۱۹۳۰ در فیّوم در مصر پایین بدست آمد و اکنون در آلمان و انگلستان منتشر می‌شود[۱]. این اسناد مواد تاریخی کهنه‌ترین انجمن مانوی را بدست می‌دهند. پیداست که این مواد نه می‌خواهند و نه می‌توانند همه بیطرفانه باشند و پیش از این‌که برای پژوهش بهره‌یابی شوند نیازمند به بررسی انتقادی ژرفتری هستند، ولی ما چاره نداریم جز آن‌که به آن توجّه کنیم.

اخبار مانوی، بدانگونه که عرب‌ها آن‌را بدست ما رسانده‌اند، گزارش می‌دهند که مانی پس از آن‌که شاپور یکم جانشین اردشیر تاجگذاری کرد (ناچار در بهار سال ۲۴۲؛ این سال چندان قطعی نیست)، از این فرصت استفاده کرد تا با آموزه‌های خود که برای محفل درباری و به نام شاپورکان به زبان دولتی ساسانی نوشته، به دربار این دولت درآید[۲]. اسناد تازه صورت دیگری از این روایت را به ما گزارش می‌دهند که اگر درست باشد بستگی شاپور را با مانی در روشنایی کاملاً نوینی میاورد[۳]. بنابراین روایت، شاپور خود پس از نشستن بر تخت شاهی مانی را، که در آن زمان در هند به سر می‌برد، نزد

خود خواند، و زمان درازی از او خواست که آموزه‌های خود را بازگوید. چنین می‌نماید که شاپور یکم در تمام مدت زندگی خود او را از نزدیک‌ترین پیرامونیان خود می‌شمارده، به او افتخار بزرگ داده و او را دوست و رایزن خود کرده بوده است. اگر این درست باشد، معنی آن بسیار غیرمنتظر خواهد بود: شاپور به هنگام نشستن برتخت به هیچ روی پیرو استوار دین زردشتی مغان نبوده بلکه به دقت سنجیده و اندیشیده بوده است که دین مانی را باورداشت رسمی دولت خود سازد.

از نظر تاریخی چیزی ناسازگار با این فرض نیست که چنین راه حل برای مشکل دین نزد شاپور سازگار و درست بوده باشد. این راه حل براستی برای وضع دینی و برای گرایش همکرده‌ی دینی که در دین‌های ایرانی جزء درونی و بومی آن بود، بسیار سازگارتر بود تا دین مغان که هواخواه عقاید خود وکمی عقب‌مانده، و در تکامل و تحول همگانی، دینی جدا افتاده، بود. شاپور ظاهراً دیدگاه شخصی نداشته است؛ رفتارش رفتار یک مرد سیاسی بود و روی هم رفته پیرو همان روشی بود که پیش از او هخامنشیان داشتند. چگونه رویدادها در زمان فرمانروائی او جریان داشته یکسره نا روشن است. ولی می‌توانیم فتنه‌انگیزی‌های سختی را در دربار پیش چشم بیاوریم که نقش اصلی آن‌را مغان به عهده داشتند، و در همان زمان گویا آموزش‌های مانی گسترش بسیار یافته بوده است حتی نزد عرب‌ها در مرز غربی کشور[1]. شاید ملاحظات دودمان شاهی در این کار مؤثر بوده است؛ مانی از خویشاوندان اشکانیان بود و این چیزی بود که وضع او را تا اندازه‌یی در دربار ساسانیان به خطر میانداخت.

رقابت‌ها با شکست مانی پایان یافت، ولی شکست مانی به روزگار بهرام یکم، جانشین شاپور یکم، روی داد (۲۷۶-۲۷۳)، این‌جا هم گویا باید در آموخته‌های خود بازبینی کنیم. از روایتی که نزد عرب‌ها به جا مانده چنین برمی‌آید که بهرام همین‌که بر تخت نشست فرمان داد او را بکشند، و بدین‌گونه نبرد به سود مغان پایان یافت. ولی از مدارک تازه چنین دستگیر می‌شود که برافتادن مانی بهنگام آخرین سال بهرام یکم روی داد، و انگیزه‌ی این کار بیشتر ناهمراهی شخصی پادشاه بود نه وضع قاطعانه سیاست دینی. ضمناً چنانکه می‌دانیم مانی در زندان مرد، ولی به عنوان تبهکار بی‌آبرو، بی‌گمان به دار آویخته نشد[2]. هر چه هست این نکته قطعی است که امکانات دین مانوی برای

برسمیّت شناختن آن، برای همیشه از میان رفت و مغان با تمام نیرو و بی‌پروایی از موقعیّت سازگار باکاروبار خودشان سود جستند. پیگیری سخت مانوی‌ها آغاز شد و در زمان پادشاهی شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹) دین زردشتی مغان قاطعانه به عنوان دین کشوری استوار شد.

ولی نبرد با این دین بدون اثر نگذشت. اکنون دیگر باید ضعیف‌ترین نقطه‌ی این دین در رقابت با دین‌های دیگر روشن می‌شد: نبودِ یک سند رسمی اصلی از بنیادگذار دین. صدها سال این سند زبانی روایت می‌شد (ص ۱۱)؛ در این هنگام پی‌درپی برخورد می‌کردند به دینهایی که همواره به کتابهای مقدس خود استناد می‌جستند. دستگاه تبلیغاتی مانوی، بیگمان نه‌چندان کم، بر این پایه بنیاد گذاشته شده بود که به کتاب‌هایی که بسیار پرشکوه و زیبا آراسته شده و آخرین و بالاترین سخنان وحی شناخته می‌شدند، استناد کنند؛ این کتاب‌ها آن دسته کتابهایی را که تنها به روایت‌های زبانی پدران استناد می‌کردند و دشمنان آن‌ها را روایت نادرست می‌شناختند، رد می‌کرد. دین یهود و مسیحیّت هم با کمال افتخار و پیروزمندانه به آن چیزهایی استناد می‌کردند که در کتاب‌های آن‌ها نوشته شده بود. دین زردشتی ناگزیر بود که خود یک کتاب فراهم کند. از همان پیش از پیکار مانویان نیاز به یک سند به خوبی به چشم می‌خورد؛ اینک این سند واقعیت یافت. مجموعه‌ی نوشته‌های اوستایی در حال تکامل بود.

کار بر سر گردآوری این مجموعه تاریخ درازی داشت، که پایان یافتن آن تا به زمان خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱) کشید. کتاب چهارم دینکرت (نک پیش از این ص ۳؛ چاپ مدن ص ۴۱۲) سندی دارد که بنابر آگاهی‌هایی که داریم، از زمان فرمانروایی اوست و رسمی است. نخست این سند چکیده‌یی از نکات اصلی تاریخ این مجموعه را بدان‌گونه که در محافل موبدان فهمیده می‌شده بدست می‌دهد؛ این تاریخ درآمدی است بر بخش اصلی سند که عبارت است از یک فرمان رسمی و در آن پادشاه ترجمه نوین پهلوی مجموعه اوستایی را برای بازنگری سفارش می‌کند، و دستورهایی درباره روش درست برای نقل سخنان نوشته‌ی مستند می‌دهد. فرمان صورت یک بیان شاهانه دارد پَت‌یزدان آرَسَنیه و «درگردهم‌آیی خدایی»، یعنی شاهد در یک گردهم‌آیی دینی رسمی. بدبختانه این سند با وضع کنونی پژوهش‌ها، همه‌ی آن را به دشواری می‌توان ترجمه

کرد، زیرا پر است از اصطلاحات فنّی که هم‌چنان ناروشن مانده و از این گذشته ردیفی از نمونه‌های سبکی نامنظم درهم پیچیده و ناخوش‌آیند به دست می‌دهد که همه از فراورده‌های ویژه‌ی دینی زردشتی است. با این‌همه نکات اصلی آن‌ها را تا اندازه‌ای می‌توان دریافت و نگرشی درباره‌ی اندیشه پیدایش این مجموعه‌ی دینی به ما می‌دهند.

«داریوش پسر داریوش، فرمان داد اوستا و زند را چنانکه زردشت از اهرمزد (=اهورمزداه) دریافت داشته بود، در دو نسخه بنویسد و یکی را در گنجینه شیز[1] و دیگری را در بایگانی دولتی نگاهداری کنند.»

داریوش پسر داریوش، اصطلاحی است در ادبیات پهلوی برای آخرین پادشاه هخامنشی یعنی داریوش کُدومانّوس codomannus. روشن است آگاهی که در این‌جا داده شده ارزش تاریخی ندارد. اگر هم فراهم آوردن این مجموعه دینی در زمان او موضوع روز بود هرگز نمی‌توان فرض کرد که این داریوش برای این‌گونه کارهای پارسایانه وقتی پیدا می‌کرد. کمترین سخنی که می‌توان گفت، درباره‌ی یک سندِ نوشته شده است. اگر یک چنین سندی وجود داشت، سرنوشت سنّت زردشتی یکسره به گونه‌ی دیگری درمیامد تا آن‌چه را که متن اوستا به ما می‌شناساند. بسی ساده فرض می‌شود که مجموعه‌ی اوستایی در آن زمان، مانند زمان ساسانیان به متن اصلی اپستاک یا اوستا، و زند، یعنی ترجمه‌ی با تفسیر (ص ۲ و بعد)، تقسیم شده بوده است. آگاهی درباره‌ی هر دو نسخه و همچنین نقشی که شیز در کنار دریاچه‌ی ارومیه، داراست، ظاهراً اوضاع زمان ساسانیان را بازگو می‌کند؛ در زمان هخامنشیان باید ری از شیز بسیار مهمتر شده باشد، در صورتی‌که این‌جا، یعنی ری، در زمان فرمانروایی ساسانیان دارای اهمیت چندانی نبود. طبیعی است که، بایگانی دولتی، «دیز ی نپیشت،» در زمان هخامنشیان وجود داشت؛ در اسناد کتاب عزرا فرض شده است که فرمان‌های کوروش درباره‌ی انجمن دینی یهودیان اورشلیم در دزِ اکباتان (فب: هگمتانه) نگاهداری می‌شد (کتاب عزرا ۲.٪) ولی یک چنین بایگانی را ساسانیان هم داشتند.

«ولخش اشکانی فرمان داد که باید در بخش‌های گوناگون کشور، اوستا و زند نگریسته شوند، یعنی آن‌را به خاطر بسپارند، همان‌گونه که با پاکی خود به دست مردم رسیده است، و آموزه‌یی که در پی زیان‌های اسکندر و ویرانگری‌های او، و زیان‌های

تاخت و تاز و تاراج رمی‌ها (یعنی یونانیان)، در کشور ایران پراکنده و سپس نوشته شده بود، این آموزه‌ی زبانی نزد دستورها روایت شده بماند، به همان‌گونه که در کشور پدیده آمده بود» (یا: در جهان؛ ایرانیان میان این دو فرقی نمی‌گذاشتند).

پس فرض این است که به دنبال بلائی که اسکندر بر سر ایران آورد، سنت دینی از هم پاچیده شده است. پس از این ما به افسانه‌یی برخورد می‌کنیم که مربوط است به سرنوشت هر دو نسخه‌ی فرضی در این روزگار آشفته. اگر هم فرض کنیم که آن افسانه درست باشد، باز از آن‌چه که در بالا آوردیم چیز دیگری دستگیر نمی‌شود جز این‌که سنّت به حسب ماهیت خود زبانی بوده و زبانی هم ماند و هیچ‌گونه سند نوشته، چیزی مانند رونویسی از نسخه‌ی اصلی رواج نداشته است. درباره‌ی آن آموزش اشاره می‌شود که آن پس از پاشیدگی نوشته شده است، ولی این‌جا هم فرض شده است که آن آموزه‌ی زبانی در انجمن دستوران به نسل‌های بعدی منتقل شد – تا آن‌جاکه روابط جمله‌ی بسیار پیچیده درست فهمیده می‌شود. از ولخش یعنی گویا همان بلاش سوّم، پیش از این سخن رفت. اگر بخواهیم فرضیّه‌ی یک متن اوستایی گم شده را بر این یادداشت پایه‌گذاری کنیم بیگمان در داوری شتابزدگی شده است. گذشته از این چیزی به این نکته اشاره‌ای ندارد که یک چنین متنی وجود داشته است، و کوشش در این‌باره، که از متن اوستای کنونی یک صورت اصلی اشکانی بیرون بیاوریم، رنج بیهوده است[۱].

«شاهنشاه اَرتخشَرْ(=اردشیر) پسر پاپک، تنسر راکه دستور بود بر این گماشت(؟) و به دربار خود همگی (دارندگان) آموزه راکه پراکنده شده بود، خواند. تنسر آمد، و او به تنهائی، با ندیده گرفتن دستوران دیگر، برگزیده شد. او (=پادشاه) چنین فرمان داد[۲] همه دستورهای فرمان‌های انجمن دینی مزدیسنی (دین مَزدِیسن) باید در پیش ما گذاشته شوند، زیرا بجز این‌ها(؟) نباید اکنون (=از هم‌اکنون) هیچ شرح آموزشی و هیچ دانشی وجود داشته باشد.»

تنسر یک پیکره‌ی تاریخی است: او، بنا بر اسنادی که همه با هم سازگارند، پیش برنده‌ی بازسازی دین زردشتی در زمان اردشیر بود. روایت‌های دیگر که در درجه نخست نزد نویسندگان اسلامی دیده می‌شود، کار او و اردشیر را به تفصیل بیشتر یاد می‌کنند[۳]. آنچه در این جا روی داد ثبت مواد بنیادین تمام سنّت و روایت‌های دینی بود،

که در آموزشگاه‌های گوناگون موبدان به صورت زبانی زنده بود. اگر یک متن اصلی نوشته‌یی در دست بود، یا یادداشت‌های نوشته‌ی ثابت تا اندازه‌ی بسیار وجود داشت، همه این کارها زیادی می‌نمود. هیچ چیزی در عبارات یاد شدهٔ بالا گویای این نیست که موادّ گردآوری شده در یک کتاب، نوشته و ویراسته شده بوده و این آن چیزی است که صورت‌های دیگر تاریخ تنسر ادّعا می‌کنند. در گزارش‌های اوستا درباره‌ی تنسر هیچ خطوط قابل لمسی دیده نمی‌شود؛ این‌ها به احتمال بسیار بازگویی‌های افسانه‌یی روزگار بعدی است. اندیشه کتاب، هنوز جایگزین نشده بود؛ برای این کار نیاز به انگیزه‌یی از برون بود. ولی مفهوم متن‌های دینی مستند، اکنون به روشنی احساس می‌شود. اردشیر پایدار کردن سخت دینی را شناخته بود، زیرا وی دین زردشتی را همچون یگانه دینی ارزشمند کشور می‌خواست برقرار کند. این به‌نظر من درون‌مایه‌ی آخرین جمله‌یست، که هم سنگ ایرانی extra ecclesiam nulla sallus (: بیرون از کلیسا هیچ نجاتی نیست،) است.

«شاهنشاه شاهپوهر (= شاپور) پسر ارتخشتر (۲۷۲-۲۴۲؟)، فرمان داد، که باید نوشته‌هایی که از آن دین نیستند گردآورند و با اوستا یکی کنند، آن‌چه که به پزشکی، ستاره‌شناسی، کار و هستی زمان، آفرینش، پیدایش زمانی و گذشت زمان، اسناد مالکیّت، ضمانت و کارهای حقوقی دیگر و مهارت می‌پردازند، آن‌چه که در هندوستان، رم (=روم شرقی) و در سرزمین‌های دیگر گسترده شده‌اند، و (باید) یک رونوشت از هرچه که چیز درستی دربردارد، در گنجینه‌ی شیز بگذارند؛ او قانونی را امضاء کرد (؟) که به موجب آن همه‌ی مردم آریایی را به پذیرفتن دین مزدیسنی وادار باید کرد.»

چندی پیش شاپور یکم را همچون دوست و پشتیبان مانی شناختیم. این‌که او پیروی دین مزدیسنی را به آریاییان کشور فرمان داده است، رفتاری ضد مانویان نیست. آن دین اکنون، با پیام مانی به زبان فارسی، که این هنر را داشت که همه‌ی هنرنمایی‌های خدایان مزدیسنی و مفاهیم مزدیسنی را به بازی بگیرد، به ملکوت و کمال واقعیّت خود رسیده بود. شرکتی که به شاپور در ساختن و پرداختن مجموعه‌های اوستائی نسبت می‌دهند بخوبی می‌رساند که همکردگی دینی، ستاره‌ی راهنمای شاپور در سیاست دینی او بود: او فرمان داد تا متن‌هایی را که درباره‌ی پزشکی، ستاره‌شناسی، دانش‌های طبیعی و

حقوق هستند، و از ملّت‌های دیگر گرفته شده با روایت‌های دینی ایرانی یکی کنند. آیا این‌جا اثری از روح مانی احساس نمی‌کنیم؛ ناگفته نماند که معنای دقیق این یادداشت هنوز روشن نیست. این نکته را می‌دانیم که مجموعه‌ی اوستای ساسانی متنهایی از گونه یاد شده را دربرداشت، ولی کاملاً تردید است در این‌که این متن‌ها به همان تازگی زمان شاپور یکم باشند، یعنی زمانی که توانایی پرداختن به زبان اوستای کهن، بی‌اندازه اندک بوده است. گویا سخن از نوشته‌هایی در میان است، که به زبان پهلوی ترجمه شده و همراه روایت‌های کهن ارزش‌های مستند یافتند. این مسئله هنوز چندان روشن نشده است؛[1]. باری آن‌چه که می‌توان به‌طور قطع گفت اینست که از متن‌های نوشته شده سخن به‌میان آوریم.

«برای آنکه با مردم همه‌ی هفت -کرشور - زمین (ص ۳۴۳) بتوان رقابت کرد، شاهپوهر شاهنشاه پسر او هرمزد (۳۷۹-۳۰۹) برای آب‌ها یک پرستشگاه ساخت و همه‌ی سخن دینی را به روشنگری و آزمایش گذاشت. پس از آنکه آتورپات به خوشبختی از آزمایش آتش برای درستی سخن دینی پیروز برون آمد[2]. (=پادشاه) همان زمان سخن دینی را همراه با متن‌هایی که افزوده شده و پیش‌تر از آن‌ها یاد شده بود اعلام کرد، نیز برای پیروی کسانی که از قانون‌های راست بیرون بودند. وی گفت: اکنون که دین برای ما در جهان آشکار شده است، می‌خواهیم با کوشش فزاینده در این کار مؤثر باشیم تا هیچ‌کس در دین بد بسر نبرد».

اکنون به مرحله‌ی قطعی سیاست دینی ساسانی رسیده‌ایم و در نتیجه به تاریخ مجموعه‌ی اوستایی. آیین مانوی یک نسل پیش از این در دربار ساسانیان بطور قاطعانه برافتاده و پیگیری مانوی‌ها هنوز به پایان نرسیده بود. پیروی همگان از دین زردشتی در همه کشور فرمان داده می‌شود؛ پادشاه میافزاید که با همه‌ی نیرو بر ضد هر دین بدی می‌خواهد بجنگد. این‌ها سخنان پوچی نیستند؛ در زمان فرمانروایی شاپور دوم نیروهای دولتی سخت‌ترین و ناهنجارترین پیگردهای مسیحیان را با شتاب هرچه بیشتر انجام دادند. همانند کامل پیش‌آمدهای دولت ساسانی اوضاع دولت رم است در زمان دیوکلتیان، که از نظر تدبیر سیاسی پیگرد بزرگ مسیحیان را به راه انداخته بود؛ ولی سیاست شاپور دوم بر ضدّ مسیحیان بی‌گمان به اندازه‌ی بسیار در جهت ضدّیت با رم

بود؛ چه مسیحیّت با کنستانتین بزرگ موقعیت مناسبی به دست آورده بود. با این اقدامات منفی هنوز کاری نشده بود؛ شاپور دوم به برنامه‌ی پایدارکردن دین زردشتی که اردشیر در نظر گرفته بود، واقعیت بخشید. او برای آب‌ها، یعنی برای اَناهیتا، پرستشگاهی می‌سازد، و همه متنهای روایت‌های دینی کهن به ترتیب گردآوری، بررسی و شرح می‌شوند. این کار به سرپرستی بالاترین شخصیت زردشتی کشور، آتورپات مانْسَر سپَندان انجام می‌شود که پس از پایان یافتن، به آزمایش سوگند برای درستی اوستایی که از سوی او پرداخته شده بود دست می‌زند. این‌جا از یک کتاب صریحاً سخنی نیست، ولی همه‌ی شرایط خواستار چنین کتابی است. گویا در این هنگام هم نخستین ترجمه‌های مرتب پهلوی انجام گرفته بوده است.

«نیز اکنون شاهنشاه خسرو پسر کوات (=کواذ) (۵۷۹-۵۳۱) اینچنین رفتار کرده است، که کفر و نیروی دولتی بدراکه سرشار از دشمنی بود، از روی دستورهای وحی شده‌ی دین درباره‌ی هرگونه کفر، در چهارگروه جامعه شکست داد و شرح و توضیحات را به دو برابر افزود. در گردهم‌آیی خدایی چنین گفت:

خردمندان می‌توانند همیشه با اطمینان، درستی دین مزدیسنی را به یاری توضیحات بشناسند. ولی پس از آنکه بالاترین اثر بخش و رتوی نخستین (=اهورمزدا و زردشت) خود را در جهان آشکار کردند کتاب در مرحله‌ی توضیح نبود، بلکه در مرحله‌ی نهاد اصلی بود؛ اندیشه‌ی نیکو، سخن نیکو و کردار نیکو را از نظر دینی می‌شد فراگوکرد و با همداستانی سخن خدا به پاکی، خدایان را می‌شد پرستید. از آن‌جا که اهرمزد بالاترین سرور مغان (مغوپت = موبد) است[1]. اینست که آن‌چه آن زمان بازخوانی می‌شد و آن چه که ما همچنان بازخوانی می‌کنیم، در میان ما در پی نگرش دینی، آشکار شده‌اند. پس اگر پرواز روح آزاد ما و نگرش روحی ما به ما اندازه و معیار این جهان را نشان می‌دهند، بدین گونه هر دو جنبه (یعنی روحی و جهانی) پرداخته و کامل شده‌اند. آنچه که آنان (یعنی موبدان) آرزو می‌کنند، ما آرزو می‌کنیم، و با برکت خدایان که از آن سر می‌زند، به ویژه بر ایرانیان، شهریاری ایران که بر آموزه‌ی دین مزیسنی بنیاد شده، برجسته شده است؛ زیرا هرگاه برنامه‌ی کرفه(ثواب) برتری جهانی بر آئین مشترک برای همه خَونی‌رَثَه آغاز شود، آموزگاران دین نیازی ندارند که در رقابت با دین‌های دیگر پیروز

شوند. از این‌رو به گونه‌های گوناگون، از یک سو اوستا با سخن پاک خدا باید فراگو شود، از سوی دیگر یک نوشته بر پایه‌ی نوشته‌های متن اصلی می‌تواند ترتیب داده شوند. سرانجام قانون‌های کارمندان در سخن خدا و با سخن خدا و با آموزه‌ی دینی باید فراگو شود؛ سپس پادشاه از این سخن می‌گوید که نیاز به یک چنین روشنگری را، که با دین مزدیسنی بیگانه نیست، تأکید کند؛ وی فرمان می‌دهد به تنظیم و ویرایش روشنگری‌های تازه‌ی اوستا و زند که از راه بررسی‌های ژرف به دست آمده، و سخن خود را با پاره‌یی دستورها پایان می‌دهد. این جا به سختی فرق توانایی درباره بینش دینی میان وضع دینی و دنیایی برجسته می‌شود و به وضع نخستین یعنی به وضع دینی شخصیت یگانه داده می‌شود.

سخنان آغازین به ما نشان می‌دهد که آن گردهم‌آیی که دست‌آورد آن این متن است، در آغاز پادشاهی خسرو انجام یافت، و آن هنگامی بود که او بر کفر مزدک چیره شد، خاستگاه آموزه‌های مزدک، که سراسر حکومت قباد پدر خسرو را با آشوب و دودستگی پر کرده بود[1]. بر زمینه‌ی دینی ایرانی قرار داشت، ولی معتقد به جهت و حرکت معنوی گنوستیکی تازه‌تر در میان همین دین بود، حرکتی که مانی هم خواسته بود از آن بهره‌گیری کند. همچنین این مزدک یک خویشاوندی معنوی خاصی را هم با مانی فاش می‌کند، گرچه مزدک به مراتب برجستگی‌اش کمتر از مانی است. تا آن‌جا که می‌دانیم، مزدک می‌خواست گونه‌ای دین زردشتی اصلاح شده پدید آورد، ولی آیین اخلاق اجتماعی بسیار تند با رنگ کاملاً کمونیستی داشت و از همین‌رو بود که در آغاز کار از سوی کواذ پشتیبانی می‌شد. کواذ در این جنبش نوین بهانه خوبی می‌دید تا از نیروی آریستوکراتی جلوگیری کند. همانگونه که فشار بر مانویت کوشش‌هایی برای تقویت دین زردشتی در پی‌داشت، همان‌گونه هم‌اکنون از میان بردن آیین مزدکی، آغازی شد برای تلاش‌هایی تا از این‌راه یک پاک‌دینی زردشتی راستین و مقاومت‌ناپذیر پدید آید، و یکبار دیگر استوار ساختن روایت‌های دینی در درجه‌ی نخست اهمیت فرا می‌گیرد. ولی این بار برای اوستا نیست. دلیل آن تنها یک چیز است و بس: مجموعه‌ی اوستایی اکنون دیگر استوار و پایان‌یافته، وجود داشت؛ این نکته با سخنانی هم که این مجموعه در آن یاد می‌شود استوار می‌گردد. نگرانی‌های خسرو بیش از هرچیز متوجه

ترجمه‌های پهلوی بود، و به راستی باید این ترجمه‌ها را امروز بیشتر به صورتی بخوانیم که در زمان او به دست آورده بودند. ازگاهان اکنون دیگر چیزی درنمی‌یافتند؛ ترجمه‌ی پهلوی گاهان یک سند ناروشن است و گواهی است بر نابودی کامل و برگشت‌ناپذیر سنتی اصیل و دست‌نخورده. امّا آنچه مهّم است ترجمه وندیداد است که به زندگی عملی مستقیماً مربوط می‌شد و از زمینه‌ی موضوع آن آگاهی داشتند؛ ولی دریافت اوضاع کهن این‌جا هم اندک است.

دور نیست که عبارت «یک نوشته (نیپیک) توانست بر پایه‌ی نوشته‌های متن اصلی مرتب شود»، که ضمناً ترجمه آن هم نامطمئن و چندمعنایی است، مربوط به پیدایش الفبایی باشد که متن اوستا به آن خط به دست ما رسیده است[1]. از غلط‌های گوناگونی که در متن اوستا است به‌خوبی برمیاید که در اصل اوستا به این الفبای کنونی نوشته نشده بوده است، و توجیه آن غلط‌ها از همه ساده‌تر و طبیعی‌تر برگرداندن نادقیق آن از یک الفبای نارسا است. الفبای اوستایی، با توجه به آنچه تاکنون می‌دانیم، برای زبان اوستایی اختراع شده است؛ بعدها برای نوشته‌های دینی به زبان فارسی میانه بعدی به‌کار رفته است، ولی تا آن‌جا که ما می‌دانیم، هیچ‌گاه برای مقاصد غیردینی و عادی به کار نمی‌رفته است. پایه‌ی آن الفبا خط پهلوی است که در پاره‌یی از جاها هنوز در یک مرحله بسیار تازه‌یی است؛ از نظر شیوه‌ی درست‌نویسی همگانی این الفبا سخت از یونانی متأثر است. به هیچ روی دارای کهنگی بسیار نیست؛ بدبختانه دلایل برونی برای داوری تاریخ آن در دست نیست. این فرض غیر محتمل نیست که این الفبا به فرمان خسرو انوشیروان که نگرانی بسیار برای روشنگری دقیق سخن خدایی نشان می‌داد پیدایش یافته؛ ولی اصطلاحی که پیش از این یاد شده این معنا را هم می‌تواند داشته باشد که پیش از او این الفبا یافته شده است. از آن‌جا که هیچگونه دلیلی برای اوستای نوشته شده‌ی زمان ساسانیان در دست نیست، ممکن است الفبای نگارش نخستین، الفبای خط پهلوی ساسانی باشد و بس.

پادشاه تکیه بسیار به این نکته دارد که سخن وحی به راستی در پاکی همان است که بوده و تنها نیاز به گزارش و روشنگری دارد، و اشاره می‌کند به وحی پی‌درپی به میانجی موبدان، با اصطلاحاتی که سخت روش موبدان را در اوستای کهن بیاد میاورد (پرواز آزاد

روان، نگرش روانی،: سنجش ص ۱۹۴ و ۳۰۳ و صفحه‌های بعد). پایه دین رسمی به روشنی مشخص شده است: خونی‌رثه، یعنی جهان ایرانی، باید به یاری و پشتیبانی کشورداران، یک آیین داشته باشد و بس، چنانکه نمایندگان دین در زیر چتر آنان آزاده از رقابت با دین‌های دیگر بتوانند زندگی کنند. بسیار خوب می‌دانیم که وضعی که این‌جا بازگو شده است آرزو و پنداشت محض است، چه در این هنگام مسیحیّت مثلاً در کشور رایج‌تر از هر زمان دیگر بود؛ ولی آنچه اینجا گفته شده است برنامه و نظر رسمی دولت است.

در سندی که این‌جا گزارش داده شده فرض شده است که یک اوستای نوشته شده پیش از اسکندر وجود داشته است - نام «داریوش پسر داریوش»، هم همین نکته را می‌خواهد برجسته کند - سپس پایدار ساختن روایت‌ها و سنت دینی در زمان بلاش و اردشیر و گسترش آن‌ها در زمان شاپور یکم، خلاصه کردن و رسمیت بخشیدن آن‌ها از راه آزمایش آتش در زمان شاپور دوم و نگارش پایانین آن و همچنین ترجمه‌ی پرداخته و بازنگریسته آن در زمان خسرو یکم انوشیروان. این‌جا یک روایت نسبتاً روشن و واقع‌بینانه‌ای داریم، که گذشته از برداشت و آغاز سخن، توجه تاریخ‌دانان را به خود جلب می‌کند. ولی زمینه‌ی اندیشه‌یی آن هنگامی برای ما قابل فهم خواهد شد که فرضیّات و گفتگوهای دینی محض درباره‌ی پیدایش وحی در جهان بپردازیم. نمونه‌ی یک چنین سخنان و فرضیّات دینی در بخش پایانین کتاب سوّم دینکرت[1] بجای مانده است، که از پیدایش این دانشنامه‌ی بزرگ گزارش می‌دهد و ویژگی آن‌را نمایان می‌کند.

در آن‌جا دینکرت خود به عنوان آخرین جزء در تاریخ وحی دانسته می‌شود، این کتاب بازداده‌یی است مستند از وحی نخستین در زمان زردشت. چنین گفته می‌شود که نخستین نوشته‌یی که دارای دین نخستین گرونده بود از خود زردشت بود. نخستین شاگرد او کوی ویشتاسپه بود که فرمان داد متن اصلی را بنویسند، و آن را به خزانه دارشیز بسپارند و رونوشت‌هایی از آن را بگسترانند؛ در کنار او باید یک نسخه‌ی دیگر در بایگانی دولتی نگاهداری می‌شد، و مقصود از آن این‌جا تنها آن نسخه‌ی موجود در تخت‌جمشید می‌تواند باشد. سپس اسکندر ناخجسته آمد و شهریاری دین ایرانی را تباه کرد. نسخه‌ی بایگانی دولتی را سوزاند - مقصود در این‌جا آتش‌سوزی تخت جمشید

هنگام پیروزی اسکندر است - و نسخه‌ی موجود در شیز به دست یونانیان افتاد و به زبان یونانی ترجمه شد. مرحله‌ی بعدی از اردشیر پاپکان باز شناخته می‌شود که کشور ایران را دوباره برپا کرد و این نوشته را که پراکنده بود یک‌جا گردآوری کرد (!).

تنسر که هیربد بود در آن‌جا حاضر شد و وحی را یک‌جا با اوستا از نو خلاصه کرد. پس از آن فرمان داده شد، که یک نسخه در شیز نگاهداری و نیز رونوشت‌ها به گونه ویژه‌ی خود پخش شوند. پس از این چیرگی عرب‌ها رسید که همان تأثیر ویرانگر را بر موجودی وحی داشت که تاخت و تاز اسکندر. این بار رهاننده، بالاترین رهبر گروندگان، یعنی آتورفربناگ ی فَرّخو زاتان بود، که در بخش‌های گوناگون کشور رونوشت‌های پراکنده را گرد آورد. باز هم همان نتیجه غم‌انگیز: در درازای زمان کتاب تباه می‌شود، پراکنده می‌شود (!)، کهنه می‌شود، بد و از هم گسیخته می‌شود. اکنون پیشوای گروندگان، آتورپت ای آیمیتان Aturpat i Aimetan فرا می‌رسد و یک بار دیگر وحی را گردآوری می‌کند، و از این کار گردآوری، دینکرت پدید می‌آید.

این داستان بویژه آموزنده است. از همه‌ی ویژگی ماهیّت این روایت‌ها برق‌آسا پرده برمی‌دارد. litera script manet (= حرف نوشته می‌ماند) و متن‌های اصلی نوشته شده با این کهنگی و شمارهای گوناگون بدانسان که این‌جا فرض می‌شود نه و پراکنده، و موضوع آن‌ها نه اینچنین، پاچیده، می‌شود، که ناگزیر خواستار گردهم‌آیی بزرگ شوند و آن روایات را دوباره بدست آورند. هرگز ممکن نیست که سنت نوشته را چنان تصوّر کرد که اینجا شرح داده می‌شود. سنتی که با چنین شرایطی زندگی می‌کند بدان گونه که اینجا توصیف می‌شود -گذشته از درستی مسایل تاریخی ضمنی آن - یک سنت عموماً زبانی است. سخن گفتنی در این باره پیش از این گفته شده (ص. ۸-۱۴). اصولاً این موضوع کاملاً درست است، که دینکرت به عنوان آخرین دانهٔ زنجیر روایتی شناخته شود، که با وحی نخستین آغاز می‌شود. دینکرت نماینده‌ی آخرین اثر حکمت دینی است، که همچنان به صورت زبانی زنده بود و از آموزشگاه‌های دینی، که میراث معنوی زردشتی در درازای صدها سال در آن‌جا نگاهداری می‌شد، گردآوری شده بود.

داستان دینکرت به این بسنده نمی‌کند، که به‌طور کلی متنی اصلی پیش از اسکندر مفروض بداند؛ این داستان می‌گوید یک چنین متنی در نزدیک‌ترین پیرامون بنیادگذار

دین درست شده است. در این محافل هم می‌دانستند که این متن اصلی چگونه بوده است. در کتاب پنجم دینکرت (چاپ مدن ص ۴۳۷) چنین گفته می‌شود که جاماسپه (ص ۲۶۱) آموزه‌یی را که به زردشت وحی شده بود فراگفت و پاره‌یی را نوشت، یعنی اوستا و زند را، که بر روی پوست گاو و به زر نوشته شده بود، و در خزانه‌ی پادشاه نگهداری می‌شد، و از آن‌ها یک بخش به سران کشورها و دستورها داده شده بود، که رونوشت‌های بسیاری فراهم می‌کردند. این توصیف در جای دیگر هم دیده می‌شود[۱]، و ما درمی‌یابیم که اوستای اصلی بر ۱۲۰۰۰ پوست گاو نوشته شده بوده است. و سپس همه جا گفته می‌شود که این همان نسخه شکوهمند اصلی بود که اسکندر آن را سوزاند. و همیشه پایتخت کشور در پارس و مرکز کهن مغان در شیز کنار دریاچه ارومیه، دو نقطه‌ی استوار در تاریخ این سندند.

هرکس با نگاه دور از اشتباه، تاریخ اصلی زردشتی را از نظر بگذراند، نمی‌تواند برای یک آن هم که شده نیندیشد که این تخیلات را واقعیت تاریخی بداند. هیچ‌کس نمی‌تواند، گذشته از مسائل دیگر، به ایران روزگار هخامنشیان چنین وضع پیشرفته‌ای از نظر کتاب نسبت دهد، که بتواند یک متن اصلی بزرگ یا یک کتابخانه‌یی از اوستا بسازد؛ و اگر به راستی پیشرفت ادبی آن روز به یک چنین پایه‌یی رسیده بوده، سنت دینی نباید تنها از این رو که نمونه‌ی اصلی سوخته است «پراکنده» می‌شد - تورات یهود که در درجه‌ی نخست حدود پایان هخامنشیان پایان یافته بود، بلایی نسبتاً سخت‌تر را در سال ۷۰ پس از میلاد در اورشلیم به خود دید. ناگفته نماند که ایران در پیروزی اسکندر در بحران دینی به سر نمی‌برد؛ وضع دین، تا آن‌جا که می‌دانیم به همان صورت کهن خویش به جا ماند، و هیچ دین نوینی خدایان کهن را برنینداخت. نیازی نیست به این نکته اشاره شود که در ادبیّات یونانی، که تاریخ آن را دقیقاً میدانیم، هرچند که تا اندازه‌ی بسیاری از دست رفته است، از ترجمه‌ی یونانی اوستا چنانکه می‌نویسد کوچکترین اثری دیده نمی‌شود؛ طبیعی است که مبادله‌ی معنوی میان هر دو محفل فرهنگی که از راه برخورد مستقیم روزانه انجام می‌گرفت از این موضوع جداست. و سرانجام، آیا ممکن است کسی گمان کند که اگر این کتاب در دست نبود، موبدان روزگار ساسانی، که بهچروی آگاهی از روزگار هخامنشیان نداشتند، چیزی درباره‌ی چنین کتاب بسیار شکوهمند از این زمان می‌دانستند؟

نه، اوستای پیش از اسکندر در ایران تنها یک آفریده‌ی تخیّل است، و بالاتر از این: گزارش‌هایی که در این‌باره است از جمله داستان‌های گسترده‌یی است که به ویژه در دوره‌ی باستان بسیار رواج داشت و من چند سال پیش در گفتار: om sjätte Mosebok på frösön درباره‌ی کتاب ششم موسی به فرعون در جشن نامه c.J.e.Hasšelberg (1931)[1] به آن پرداخته‌ام. بنابراین نمونه‌ی داستانی، که شاید به احتمال ضعیف خاستگاه مصری داشته است، دانش خدایی، به مرد راه یافته، به میانجی کتابی رازآمیز، شکوهمندانه آراسته و از نفیس‌ترین مواد ساخته شده است، یا به وسیله لوحه‌یی همسنگ آن، ارزانی می‌شود؛ در کهنه‌ترین روزگاران، انسان نخستین چنین می‌پنداشت که خدایی که در جایگاه مقدّس خود نشسته است، یعنی تصویر خدایان، به مرد برگزیده شده، کتاب یا لوحه‌یی را که در دست دارد می‌سپارد. این باورداشت با دگرگونی‌های بیشماری در محافل کیمیاگران از زمان باستان پسین تا روزگار ما گسترش یافته است، یعنی سال‌ها پس از آنکه تصویر خدایان از میان رفته بود و کتاب رازآمیز یا لوحه، به تنهایی نقش خدایی را بعهده گرفته بوده است. این باورداشت را می‌توان درست بعنوان اسطوره درباره‌ی مراسم درآمدن به جرگه کیمیاگران دانست. هنوز در روزگار ما دسته‌هایی از آن‌ها یک زندگی تازه‌یی در باورداشت مردم نرّلاند norrland برگزار می‌کنند. همین باورداشت هم نقشی در جهان دین به عهده داشته است، طبیعی است که در آغاز در محافلی که رنگ گنوستی گرفته بودند اندیشه‌ی وحی پاک نخستین زنده بود. و سرانجام این باورداشت محمّد است از لوحه‌ی خوب نگاهداری شده (لوح محفوظ)، نمونه اصلی آسمانی قرآن. اوستای هخامنشی چیزی نیست جز یک چنین سند اسطوره‌ای که بعنوان دارنده‌ی وحی نخستین در آغاز آن را خواستار بودند و آرایش شکوهمندانه و ستاره‌شناسانه‌ی آن - ۱۲۰۰۰ پوست گاو بیگمان بدون بستگی با سال بزرگ جهانی، یا دوره‌ی زوروان (ص ۴۰۹ و بعدی) نیست - کاملاً سازگار است با انتظاری که از یک چنین کتاب آسمانی در دوره‌ی باستان پسین داشتند.

امّا روایت مقدّس اوستا به هیچ روی وقت‌گذرانی بیهوده‌ی مغزهای بیکار نیست. این روایت دارای اهمیت ویژه‌ی سیاست واقع‌گرایانه است؛ وگرنه شاهنشاه به آن نمی‌پرداخت. نگاهداشتن سرسختانه‌ی این روایت و پیوند آن با اندیشه‌ی کتاب، نیز در جایی که بودن یک کتاب غیرقابل تصور است، نشان می‌دهد که این اندیشه راه‌اندازی

است برای به‌خاطر سپردن. راه‌انداز دیگر از این دست بستگی وحی با شیز «بایگانی دولتی» است، یعنی بستگی وحی با مراکز دینی و سیاسی زمان ساسانیان.

چگونه این دلبستگی به یک سند مقدس ناگهان در دینی که معمولاً سخت به سنت زبانی وابسته بود پدید می‌آید؟ در این‌جا برمی‌گردیم به آغاز بررسی: به پیکار مانویت برای فرمانروایی دولت ساسانی. در برابر این دین که دارای اسناد گرانبها و ادعای بیان وحی ناب نخستین بود، دین زردشتی تنها یک راه داشت و آن این بود که خود یک چنین سند گرانبهایی را درست کند و از این راه کهنگی بیش از اندازه‌ی خود را که متضمّن وحی نخستین بود، اذعان کند. شاید اگر تنها گزارش‌هایی درباره‌ی متن‌های اصلی نفیس و شکوهمند خود رواج می‌دادند، بسنده نبود؛ باید بتوان به آن اشاره کرد، و از این‌راه باید که آن‌ها پدید می‌آمدند. از آن‌جا که این موضوع ضمن پیگرد مانویان در پایان سده‌ی سوّم و آغاز سده‌ی چهارم بسیار حساس شده بود چاره جز این نبود که شاپور دوم در ضمن اقدامات خود برای از میان برداشتن کیش مانوی و برای پایدار کردن دین زردشتی بعنوان دین دولتی فرمان دهد که اوستا را بنویسند، و طبیعی است در جریان این کار داستان کهنگی بی‌مانند اوستای نوشته درست شد، تا از مانویان پیش‌بیفتند. از آن‌جا که این هیچ شدنی نبود که این متن‌ها را، که مرکب آن هنوز خشک نشده بود، متن‌هایی بسیار کهن بشناسانند، از نظریه‌ی پرمعنای تباهی سنت دینی از دوره‌یی معین و باززایش آن در دوره‌ی دیگر، که از نظر تاریخی به گونه‌ی ویژه‌یی درست بود، یاری جستند. از یک سو بدین وسیله به پیشواز اندیشه‌ی همه‌جاگسترده گنوستی، که به وحی - دوره‌ای در درازای زمان اعتقاد داشت، می‌رفتند[1]. و از سوی دیگر می‌توانستند بزرگ‌ترین فاجعه را در تاریخ سنت به گردن رمی‌های منفور بیندازند و بدین‌گونه یک مادّه تبلیغاتی بسیار خوب بر ضدّ آن‌ها بدست آورند. مردم احساس نمی‌کردند، که اصولاً این روایت در این جا یک توافق کاملاً بی‌پایه‌یی را میان سنّت گفتاری و نوشتاری، بیان می‌کند؛ مردم تصوّر روشنی از سرنوشت کتاب‌ها نداشتند.

اوستایی که در آن روزگار نوشته شده بود، بی‌گمان تنها در چند نسخه، بیشینه در سه نسخه، موجود بوده است. به بیش از این نیازی نبود، چه این متن‌ها برای کاربرد زندگی عملی هیچ در نظر گرفته نشده بود، هیچ کس در اندیشه‌ی صدها سال بعد نبود تا راه بسیار کهن و نیکو آزموده‌ی سنت زبانی را ترک کنند. می‌توان تصور کرد که این متن‌ها را

تا آن‌جا که وسایل و موقعیت اجازه می‌داد، این چنین شکوهمند می‌آراستند. طبیعةً یک نسخه باید در شیز، شهر دین، باشد، نسخه‌ی دیگر در پایتخت شاهنشاهی؛ شاید یک نسخه هم برای شرق کشور، که جانشین تخت و تاج، همیشه بعنوان پادشاه آینده در آن‌جا بود[1] در نظر گرفته می‌شد. باید پذیرفت که کمتر دیده شده است که یک سند مقدّس موجودیت خود را در شرایط ناسازگارتر از این آغاز کرده باشد؛ وقتی دلبستگی برای چنین سندی به عنوان کتاب در میان نباشد، و این سند به اصطلاح به رغم دستگاه دینی و بدون پیوستگی خودی با این دستگاه و بدون پشتیبانی فرهنگی که پیرامون اوست پدید آمده باشد، نمی‌توان انتظار داشت که این سند در زندگی دینی خود موقعیّت مرکزی یافته باشد. تلاش خسرو انوشیروان (خسرویکم) در راه روشنگری درست، تنها از این نظر می‌توانست سودی داشته باشد، که خود متن اوستا را به پس براند، بویژه که هیچکس دیگر اوستا را درست درنمی‌یافت؛ اگر فرمان می‌داد که متن را به الفبای تازه‌یی بنویسند، وجود متن را با این کار بیشتر به خطر می‌انداخت، زیرا پیش از این‌ها، نوشته‌های کهن، از همین راه به فراموشی و نابودی سپرده شدند، بدون این‌که به اصطلاح آگاهی بر نوشته‌های اوستایی نزد موبدان موفقیّتی به دست آورده و آنان‌را به پرداختن جدی‌تر و کوشاتر به متن‌های نوشته وادار کرده باشد.

اوستای ساسانی با ۲۱ نسک خود (ص ۳) بعنوان کتاب نوشته هرگز بیش از یک وجود فرعی نبود. گذشته از این بخوبی ممکن است، که یک بخش از این نسک‌ها هرگز به صورت نوشته موجود نبود بلکه به به صورت زبانی زنده بوده. این احتمال اندک است که نویسنده‌ی شرح اوستای ساسانی در کتاب هشتم و نهم دینکرت (ص ۳) یک متن اصلی نوشته در پیش چشم داشته؛ می‌توان حدس زد که نقل او از روی روایت زبانی است. چند متن به روشنی بازگو می‌کنند که نه متن اصلی آن‌ها و نه ترجمه‌ی هیچ کدام شناخته نیستند. به‌نظر من کاملاً قطعی می‌آید که متن‌های سرودین یعنی یسن‌ها و یشت‌ها نسبتاً خیلی زود در روزگار ساسانیان به صورت نوشته درآمد. تلاش رونویس‌کنندگان پرکارتر، در محافل زردشتی بدون گفتگو مربوط می‌شود به دوره‌ی پس از برافتادن شاهنشاهی ساسانی، یعنی دوره‌یی که براستی سخن از این بود که آن‌چه را که از سنت دینی، می‌شد از نابودی پرشتاب و برگشت‌ناپذیر رهانید باز رهاند؛ و گذشته از این هنگامی‌که مردم به زبان و فرهنگی درآمده بودند که بطور غیرعادی به نوشتن

دلبستگی داشتند، آموخته بودند که با کتاب به‌طور جدّی سروکار داشته باشند.

روشی که دین زردشتی ساسانی برای حلّ دشواری مجموعه‌ی اوستا پیش گرفته بود گواهی چندانی بر توانایی سازش یا کوشش دینی نیست. هراندازه که زمان ساسانیان به جلو می‌رفت، نمایان‌تر دیده می‌شد که از این دین نیروی درونی و خواست گسترش کاسته می‌شد و جایگاه خود را تنها مدیون دستگاه دولتی حاکم و آمادگی پادشاهان ساسانی برای شکنجه بود. زندگی دینی راستین راه‌های دیگری برای خود جستجو می‌کرد. اکنون مسیحیّت به‌طور جدی در روی صحنه پدیدار شده بود. با وجود پیگردهای وحشتناک مسیحیّت رفته رفته در ایران گسترش بیشتر می‌یافت. پس از این‌که نستریُس nestorios محکوم شد پیروان او (نستوریان) به کشور ساسانیان پناهنده شدند و در سال ۴۸۴، جدا از مسیحیان دیگر، کلیسای خود را برپا کردند، و این کلیسا توانست با ساسانیان تا اندازه‌یی به خوبی کنار بیاید، زیرا این کلیسا با نیروی دولت ایران در پیکار با دشمن دیرین بیزانس همداستان بود. دیری نپایید که کلیسای نستوری شبکه‌یی از اسقف نشین‌ها در سراسر کشور تا شرقی‌ترین بخش آن گسترد. بالاترین شخصیّت این کلیسا، یعنی جاثلیق (katholikos) مقام مهمّی در دربار ساسانی به‌دست آورد، و آرامیان نستوری به خاطر گونه‌ی نرم و ماهرانه‌ی خودشان از بزرگداشت بسیار برخوردار بودند. آئین نستوری، که از آغاز پشتوانه راستینش مردم سامی بودند، در محافل یکدست ایرانی همواره بیشتر راه می‌یافت، و در پایان روزگار ساسانی به راستی در این راه می‌کوشید که دین راستین کشور بشود؛ آخر بار استوارترین پایگاه آیین مزداپرستی در محافل دولتیان و ارتشیان بود. اگر اسلام به میان نیامده بود، غیرممکن نبود که ایران در روزگار باستان، کشوری شود مسیحی - نستوری. یقین است که پس از این‌که اسلام به ایران راه یافت فرمانروایی ساسانی در هم ریخت، مزداپرستی که تقریباً یکسره بر نیروی دولت تکیه کرده بود، با یک تکان، همچون میوه‌ی کرم خورده فرو افتاد، و تقریباً بی‌سروصدا از ردیف دین‌هایی که در دوره‌ی نوین به طور جدی انتظارشان را می‌کشیدند، بیرون رفت.[1]

یادداشت‌ها

کوتاه‌شده‌ی نام کتاب‌ها

AGGW =Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Klasse

AirWb =Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904) در ترجمه‌ی فارسی با حرف‌های «واب» داده شده).

AMI =Archaeologische Mitteilungen aus Iran, hrsg. von Ernst Herzfeld

AO =Acta Orientalia

BSL =Bulletin de la Société de Linguistique.

BSOS =Bulletin of the school of Oriental Studies.

DLZ =Deutsche Literaturzeitung.

EI =Enzyklopädie des Islām.

ERE =Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA =Göttingische Gelehrte Anzeigen.

IF =Indogermanische Forschungen.

IQF =Indo-iranische Quelle und Forschumgen, hrsg. von Johannes Hertel.

JA =Journal Asiatique.

JRAS =Journal of the Royal Asiatic Society.

KZ =Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. (معمولاً از آن به‌نام «Kuhn Zeitschrift» یاد می‌شود.)

MO =Le Monde Oriental.
NGGW =Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Klasse.
OLZ =Orientalische Literaturzeitung.
RHR =Revue de l'histoire des religions.
SBAW =Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin).
UUA° =Uppsala Universitets A°rsskrift.
ZA =Zeitschrift für Assyriologie.
ZDMG =Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZII =Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

بخش ۱

ص. ۲: ۱ـ Joh. Pedersen, The Ṣabians در: A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922 ص. ۳۹۱-۳۸۱؛ او صابئی‌ها را عنوانی می‌داند برای «پیروان فرقه گنوستی».

۲ـ به‌احتمال بسیار مجموعه‌های نوشته‌هایی که از ماندایی‌ها به‌جا مانده از همین راه پدید آمده است.

۳ـ یک انجمن هرمسی (سنج. Reitzenstein, Poimandres ص. ۱۶۵ به‌بعد) در حرّان در سال ۸۳۰ میلادی به‌نام صابئی‌ها خوانده شد و در نتیجه مأمون خلیفه آن را به‌عنوان انجمن دینی به‌رسمیّت شناخت: الفهرست چاپ فلوگل (Flügel) ص. ۳۲۰. در دوره‌های بعد نام صابئی‌ها فقط از آنِ این انجمن بود. پِدِرسِن معتقد است که در ویژگی این نام برای آنها نادرستی وجود ندارد، چه این حرّانی‌ها به‌خوبی می‌توانستند پیرو فرقه‌ی گنوستی شناخته شوند؛ ولی این موضوع قطعی است که مقصود از آنچه که در قرآن یاد شده اینها نیستند، و آنان که این نام را در میان مردم رواج دادند از این موضوع به‌خوبی آگاه بودند.

۴ـ نک. واژه‌ی مجوس در EI ج ۳، ص. ۱۰۴ و بعد. ولی مجوس‌ها (واژه‌ی وام گرفته از سریانی ($m^{e}\gamma$ūšā) که خود از فب. maguš، مغان گرفته شده است، به‌عنوان مردمی کم‌ارزش‌تر از *اهل‌الکتاب* شناخته می‌شدند، زیرا آنها فقط «چیزی همانند یک نوشته‌ی مقدّس» داشتند (شهرستانی، کتاب‌الملل والنحل چاپ Cureton ص ۱۷۹).

ص. ۳: ۱ـ نخست بنیادگذار بررسی‌های اوستایی در اروپا Abraham Hyacinthe Anqutil du Perron (۱۸۰۵-۱۷۳۱) بود؛ سنج. کار اصلی او «Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre» در دو جلد، پاریس ۱۷۷۱ (نخستین ترجمه‌ی اروپایی اوستا. او در این کار بدون هیچ‌گونه توضیحی زند را زبان کهن ایران شمالی می‌داند).

۲ـ صورت سنتی این واژه، *وندیداد*، در واقع خواندن غلط واژه *ویدیو-دات* است به‌معنای «قانون ضدّ دیوان» (ستا. Vīdaēva dāta)

ص. ۶: ۱- سـنج. ص. ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۶۲ و بـعد .W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum
Erlangen 1882 ص. ۴۹۰ و بعد. J. Marquart, Erānšahr (AGGW دوره‌ی نوین جلد ۳) برلن ۱۹۰۱، ص. ۱۲۴-۱۲۲، گفتار raiy در EI جلد سوّم ص. ۱۱۹۴ و بعد (مینورسکی).

ص. ۷: ۱- سنج. ص. ۳۳۲. در آنجا نشان داده خواهد شد که سراسر طرح این پرسش و استدلال هـم از همین‌رو بی‌ارزش است. از صورت تازه‌ی نام Mouru به‌جای Margu و Bāxδi به‌جای Bāxtri دستگیر می‌شود که آخرین ویرایش فهرست سرزمین‌ها در زمانی بس دیر انجام گرفته است (نک. ص. ۳۳۳؛ سنج. *مارکوارت*، *ایرانشهر* ص. ۸۸)؛ ولی از این نمی‌توان اینجا کهنگی خود متن را که مسلّماً بیشتر از این است تعیین کرد، سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۳۲.

۲- بـنا بـر آگـاهی‌های مـارکوارت دربـاره‌ی تـاریخ سـالنامه‌ها چـاپ دوّم Untersuchungen zur Geschichte von Eran, Leipzig 1905 ص. ۲۱۰). این سالنامه باید بیشینه در سال ۴۸۶ پیش از م. ترتیب داده شده باشد. ولی دلایل سیاسی به‌این سو راهنمایی می‌کنند که آن سالنامه در سال ۴۸۵ رسماً بـه‌کـار می‌رفته است. نک. به ص. ۳۹۸ همین کتاب.

ص. ۸: ۱- انجمن‌های دینی زردشتی در ایران هنوز در یزد، کرمان، تهران، شیراز و کاشان یافت می‌شود؛ درباره‌ی انجمن‌های هندی سنج. گفتار Parsen در EI ج ۳ ص. ۱۱۰۸ و بعد، و Parsis در ERE جلد ۹ ص. ۶۵۰-۶۴۰.

۲- پس از آنکه محمود غزنوی در سال ۱۰۲۹ م. بر ری چیره شد، بسیاری از باطنی‌ها (=اسماعیلی‌ها) را به‌دار آویخت، مـعتزلی‌ها را از کشـور رانـد و کـتاب‌های ایـن فـرقه را هـمراه بـا نـوشته‌های فـلسفی و ستاره شناسی سوزاند: E. G. Browne, A Literary History of Persia from Ferdowsi to Sa'di London 1906 ص. ۱۶۰. پس از اینکه هلاکو قلعه‌ی الموت را در ۱۲۵۶ م. گرفت، کتاب‌های باطنی‌ها را سوزاند (همانجا ص. ۱۹۳). گویا زردشتی‌ها هم در زمان عبّاسیان بـه‌همان انـدازه‌ی دیگـران گـرفتار ایـن پیگردها بوده‌اند و پیدا است که هر آن ممکن بود گرفتار آن شوند. بنا بر آگاهی که از دوره‌ی بعدی داریم عبداللّه پسر طاهر که از ۸۴۴-۸۲۰ فرماندار خراسان بود، کتاب شعری را که از یک محفل زردشتی بـه‌او پیشکش شده بود، در آب افکند و فرمان داد هر گاه کسی نوشته‌های دیگری از مغان به‌دست آورَد باید آن را بسوزاند (براون، همانجا ص. ۲۷۵ و بعد). بدترین ویرانگری بر سر انجمن‌های زردشتی در ایـران در پـی توفان مغول (سده‌ی ۱۳ م.)، لشکرکشی‌های نابود کننده‌ی تیمور لنگ (آغاز سده‌ی ۱۴ م.) و جـنگ‌های درونی که در آغاز سده‌ی ۱۸ سلسله‌ی صفوی را برانداخت روی داد. نک. زیر عنوان Gabars در ERE ج ۶ ص. ۱۵۶-۱۴۷.

ص. ۱۰: ۱- A. A. Macdonell, Vedic Grammar (در: Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde. Strbg. 1910 ص. ۲ به‌بعد.

ص. ۱۱: ۱- این نظر را من در بررسی‌های خودم درباره‌ی کتاب هوشع (*UUÅ* ۱۹۳۵) ص. ۶ به‌بعد و ص. ۱۲۸ مطرح کرده‌ام. دریافت زبانی برای دریافتن تاریخ روایت عهد عتیق (تورات) به‌نظر می‌رسد کـه رفته رفته در تفسیرها تحوّلی ایجاد کرده است.

۲- M. Guttmann, Zur Entstehung des Talmuds در Entwicklungsstufen der judischen

Religion, Giessen 1927 ص. ۶۰-۴۳.

۳- نک. همین کتاب ص. ۴۴۰ به‌بعد.

ص. ۱۳: ۱- François Nau, Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'epoque probable de sa dernière redaction, RHR 95, 1927 ص. ۱۴۹ تا ۱۹۹. کریستن سن مخالف نظر نو است. L'Iran sous les Sassanides Copenhagen 1936 ص. ۵۱۲-۵۰۹.

ص. ۱۴: ۱- Maçoudi, les preries d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861/77 ج ۲ ص. ۱۲۶. این نکته بسیار سودمند است که اینجا درباره‌ی چگونگی مغان، که نوشته‌های مقدّس را بازخوانی می‌کنند، گزارش می‌دهد: «مغان همیشه ناتوان بودند از اینکه نوشته‌های فرو فرستاده شده را از بر بیاموزند. از دانشمند خود و موبدان شاید پاره‌یی از آنها یک هفتم آن نوشته‌ها و پاره‌یی دیگر یک چهارم، و چند تن دیگر یک سوّم آن‌را می‌آموختند. هر یک از آنها از آنچه از بر می‌داند آغاز می‌کند، و آن را می‌خواند؛ سپس دیگری آن را دنبال می‌کند و بخش دیگر را می‌خواند، و سپس سوّمی و و و، تا سر تا سر کتاب خوانده می‌شود - این از این رو است که یک مرد به‌تنهایی تمام کتاب را نمی‌تواند از بر کند» .

ص. ۱۵: ۱- Archiv für Orientforschung ج ۸، ۱۹۳۲/۳ ص ۳۳۴، ج ۹، ۱۹۳۳/۳۴ ص. ۲۲۴ و ۲۲۵؛ JRAS، ۱۹۳۴ ص. ۲۳۲-۲۲۶.

۲- به‌اصطلاح: آرامی دولتی: *ی. مارکوارت* در Ungarische Jahrbücher ج ۷، ۱۹۲۷ ص. ۹۱ یادداشت ۱؛ *ه. ه. شدر* در Iranische Beiträge I (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft Geistesw. Kl., 6. Jahr, Heft 5) هاله ۱۹۳۰، ص. ۱۴-۱. یک سنگنوشته که در *تکسیلای* باستان، راولپندی کنونی، در شمال پنجاب یافته شده (F.C. Andreas, Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila, aus dem Nachlass hrsg. von. H. A. Winkler, NGGW Phil. hist. Kl. 1931) شاید از دوره‌ی هخامنشیِ پسین، به‌این زبان آرامی دولتی نوشته شده باشد. همچنین است اسناد آرامی کتاب عزرا و پاپیروس‌های آرامی انجمن یهودیانِ اِلِفانتین.

۳- V. Scheil, Inscriptions des Achéménides à suse, Paris 1929 (Mémoires de la Mission archeologique de perse, t. 21).

۴- در مقابل، سنگنوشته‌ی خشایارشا منتشر شده توسّط *هرتسفلد* مهم است. نک. این کتاب ص. ۳۸۶ به‌بعد.

ص. ۱۶: ۱- A. Christensen, Heltedigtning og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden, Kopenhagen 1935.

ص. ۱۷: ۱- Chronologie Orientalischer Völker, von Albêrûnî hrsg. von Dr. Eduard Sachau, Leipzig 1878 ترجمه‌ی انگلیسی این کتاب از همین مترجم Chronology of Ancient Nations London 1879.

ص. ۲۰: ۱- (a) سنج. گفتار من: Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenes, JA ج ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۲۹ به‌بعد.

۱- (b) سنج. از جمله Anquetil du Perron, Zend-Avesta ج ۲ ص. ۵۹۶.
M. Haug, Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis, ed., and enlarged by E. W. West, London 1878 ص. ۳۰۶. بنا بر نوشته‌های تاریخ نویسان باستان (یونانی و رمی) این نکته را پیش از کشف اوستا دریافته بودند؛ سنج.:
W. A. Wennerdahl, Lexicon Mythico-Historicum, Linköping 1748 زیرواژه‌ی Magus: «کهن‌ترین مجوس‌ها کسانی که در تحوّل زندگی خود متعادل، پاکدامن و خردمند توصیف می‌شوند؛ و پیرو آموزه‌های استاد کهن Zoroastris بودند که از جمله‌ی آن آموزه‌ها یکی به‌ویژه آن بود که آب و آتش را آغاز و خاستگاه همه چیزها می‌دانند.

۲- تمام ردیف کتاب‌های Indo-iranische Quellen und Forschung (IQF) به‌کوشش J. Hertel لیپزیگ ۱۹۲۴ و سال‌های بعد، به‌ویژه دفتر شماره‌ی ۶: Die arische Feuerlehre Leipzig 1925.

ص. ۲۱: ۱- صورت Ormuzd صورت درست شده‌ی تلفّظ انگلیسی، برای Ormazd است (در فن. a تا اندازه‌یی نزدیک به but در زبان انگلیسی است).

ص. ۲۴: ۱- شاید اینجا تقریباً تمام آثار کهنه درباره‌ی زردشت را باید نام برد. نمونه برای همه‌ی اینها کار زیر است:
A. V. Williams Jackson, Zoroastrian Studies New York 1928 (سنج. به‌ویژه ص. ۳ و بعد، ص. ۲۰۳ و بعد).

بخش ۲

ص. ۲۸: ۱- Eudoxos در نوشته‌ی Plinius، به‌نام Naturalis historia 30, 1₃؛ Hermodoros به‌نقل Diogenes Laertios, De vita philosophorum 2, 2 (پلینیوس در همانجا 30, 1₄ همین تاریخ را از روی نوشته‌ی Hermippos یاد می‌کند؛ هرمیپّس دانشمندی گردآورنده بود و پیرامون سال ۲۰۰ زندگی می‌کرد؛ پلوتارخ De Iside et Osiride 46 anonym؛ *کسانتوس لیدیه یی*، به‌نقل *دیوگنِس لائرتیوس*، همانجا، به‌نظر می‌آید که از گفته هرمودرُس نقل می‌کند) C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persischen Religion, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 17, Giessen 1920 ص. ۲۳ A، ۱۱) مواردی که در کتاب جکسن Jackson, Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran New York 1899 ص. ۱۵ یادداشت ۲ و ص. ۱۵۲ به‌بعد (این کتاب ضمناً دارای کامل‌ترین مجموعه‌ی اسناد غیرایرانی که درباره‌ی زردشت وجود دارد، نیز می‌باشد) و کتاب ...Fontes از Clemen (نک. همین کتاب ص. ۱۵). درباره‌ی خود این موضوع: W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung Berlin 1923 ص. ۱۳۳ به‌بعد.

۲- Papyrusfragment aus Herculanum mit einem Verzeichnis von Schülern der platonischen Akademie نک. Jaeger همانجا ص. ۱۳۳.

۳ـ نک. به‌گفتار من در JA شماره‌ی ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۵۷ و بعد، ۲۳۵ و بعد، ۲۴۱ و جاهای دیگر. جاهای اصلی در بندهش بخش ۱، همانجا JA شماره‌ی ۲۱۴، ۱۹۲۹ (ص. ۲۰۶ تا ۲۰۹) و بخش ۳۶ (The Bûndahishn Pahlavi Text Series Bd. 3, Bambay 1908 ed. by Anklesaria ص. ۲۴۰–۲۳۸).

ص. ۲۹: ۱ـ نک. همین کتاب ص. ۲۳۹

(۴۳۵) ۲ـ دینکرت چاپ مَدَن (The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, publ. under the supervision of Dhanjishah Meherjibhai Madan, Bombay 1911) ص. ۶۰۳ سطر آخر.

ص. ۳۱: ۱ـ همین کتاب ص. ۳۲۳.

۲ـ ... Jaeger, Aristoteles ص. ۱۳۶. E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts Ratanbai Katrak Lectures Paris 1929 ص. ۱۵ به‌بعد؛ گفتار من در JA شماره‌ی ۲۱۹، ۱۹۳۱، ص. ۱۹–۱۸ با حدسی که پیش از این زده بودند، نک. Clemen, Die griechischen u. lateinischen Nachrichten.. ص. ۲۵.

ص. ۳۳: ۱ـ در پژوهش‌های کهن به‌ویژه در این باره نظرهای گوناگون اظهار شده است؛ چکیده‌ی گفتگوها در کتاب جکسن zoroaster ص. ۱۸۱–۱۵۰؛ Zoroastrian Studies ص. ۱۷ و بعد. بر روی هم توجّه نکرده‌اند که اصطلاح «پیش از اسکندر» در واقع مربوط به‌سال آغاز فرمانروایی سلوکی‌ها (۳۱۲/۱۱ پیش از م.) است، بلکه کوشش می‌کردند از زمان واقعی اسکندر به‌پیش حساب کنند، و از این حساب به‌تاریخ‌ها و سال‌های بسیار رسیده‌اند؛ بیشترین سال گفته‌ی *ا. و. وِسْت* است که می‌گوید زردشت در ۶۶۰ تا ۵۸۳ پیش از م. زندگی می‌کرد (Jackson, Zoroaster ص. ۱۸۱–۱۷۹).

۲ـ The Traditional Date of Zoroaster در: Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933 ص. ۱۳۶–۱۳۲.

ص. ۳۴: ۱ـ نویسندگان گوناگون اسلامی از زمان فردوسی به‌بعد گزارش می‌دهند که در کاشمر خراسان درخت سروی بوده است که به‌دست زردشت کاشته و به‌فرمان خلیفه المتوکّل در سال ۸۴۶ برکنده شده (Jackson Zoroastr. Studies ص. ۲۶۶–۲۵۵). بنا بر یک نوشته‌ی بسیار تازه و غیرقابل اعتماد (*دبستان*) این درخت هنگامی که برکنده شد ۱۴۵۰ سال پابرجای بود. *ا. روت* E. Röth از این یادداشت، بدون اندیشه، یک «دوره‌ی سروی» ساخته است که باید از ۵۶۰ پیش از م. آغاز شده و بدین‌گونه یک گاه شماری ملّی ایرانی باستان ترتیب داده شده باشد. این فرضیه را *فلویگل* (V. Floigl: Cyros und Heradot, Leipzig 1881 ص. ۱۸) و سرانجام *ک. لهمان هاوپت* (C. Lehmann Haupt: Wann lebte Zarathustra?) در جشن نامه‌ی *پاوری* [نک. یادداشت شماره‌ی ۲ صفحه ۳۳ همین کتاب] ص. ۲۶۶)، که در یادداشت نامبرده «بالاترین گواه تاریخی را» می‌بینند، پذیرفتند. ولی در واقع این تاریخ بر پایه‌ی سنتی درست شده که زمان زردشت را ۲۵۸ سال «پیش از اسکندر» یعنی پیش از دوره‌ی سلوکی می‌داند (۱۴۱۶=۲۵۸+۳۱۲+۸۴۶ سال خورشیدی، که برابر می‌شود با ۱۴۵۸ سال ماهی اسلامی و به ۱۴۵۰ سال آن را خلاصه می‌کنند)، و به‌این ترتیب به‌کلّی غیرمستقل است. دوره‌ی سروی یک تصویر دروغین است، گذشته از آنکه زردشت تاریخی با خراسان سروکاری نداشته است، چنان که شرح بعد نشان خواهد داد. اصولاً روایت‌های مربوط به‌سرو برای تاریخ آیین زردشتی اهمیّت بسیار دارد.

ص. ۳۵: ۱ـ Ed. Meyer, KZ, 42, 1909 ص. ۱ و بعد، ص. ۱۵؛ (واب) Chr. Bartholomae Air. Wb. از همین نویسنده Zarathustras Leben und Lehre هیدلبرگ ۱۹۲۴ ص. ۱۰.

آندرآس Andreas چنان که معمول او بود خودش هیچ چیزی دربارهی این موضوع منتشر نکرد، ولی «مکتب گُتینگِن» که از او الهام میگرفت زمانگذاری سنتی را نپذیرفته بود و بهاین ترتیب گویا نظر منفی *لومّل* H. Lommel شناسانندهی آن مکتب و استادش بود (Die Religion Zarathustras Tübingen 1930 ص. ۴).

ص. ۳۷: ۱ـ در تاریخ طبری بهجای مانده است: نک. Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen Leiden 1879 ص ۸۵ تا ۱۱۲؛ از همین نویسنده Aufsätze zur persischen Geschichte Leipzig 1887 ص. ۱۰۴ بهبعد.

ص. ۳۸: ۱ـ نک. بهکارهایی که در یادداشت پیش از این یاد شد، Geschichte (تاریخ): ص. ۸۵-۷۲؛ Aufsätze (گفتارها): ص. ۱۰۳ و بعد.

ص. ۳۹: ۱ـ برای تمامی شرحی که پس از این دربارهی این سالنامه میآید نک. نوشتهی من: (متنهایی دربارهی سالنامهی مزدیسنی) Texte zum mazdayasnischen Kalender *UUA* 1934

۲ـ آثارالباقیه (نک. پیش از این یادداشت شمارهی ۱ ص. ۱۷) ص. ۱۷-۴۴۸، که در نوشتهی پیشین من (متنهایی...) ص. ۸۰ و بعد ترجمه شده است.

ص. ۴۰: ۱ـ سنج. جدول تاریخهای سال نو در کتابی که از نُلدکه در ص. ۳۷ یادداشت شمارهی ۱ آورده شده بود.

ص. ۴۲: ۱ـ دستور، فارسی میانه *دَسْتَوَر*، یک مقام بلند دینی که گویا گونهیی کارشناس رسمی در مسایل یزدانشناسی مزدیسنی و دستورهای دینی بوده است. نک. Christensen, L'Iran sous les Sassanides ص. ۱۱۴ و بعد. در این کتاب کریستن سن ص. ۱۱۷-۱۱۲ دید کلّی دربارهی سلسلهی مراتب زردشتی در زمان ساسانیان بهدست میدهد. بالاترین پایهها «موبد موبدان» (**مُغوپَتان مُغوپَت** تلفّظ ساسانی آن **مُوبَذان مُوبَذ**) کسی بود که از سوی پادشاه بهاین سمت نامیده میشد؛ او رئیس و سرِ همهی موبدان بود (**مغوپت**، **مُوبَذ** در واقع «خداوند مغان»)، همانند اسقفی بود که هر یک از آنان ریاست یک بخش دینی ـ که پایه تقسیمات کشوری بود ـ بهعهده داشت. مردان دینی روی هم رفته اصطلاح «**مَغو**، **مُوغ**» را بهکار میبردند؛ کسانی که در پرستشگاه خدمت میکردند *هیرپَت* (ساسانی: *هیربَذ*، در نوشتههای عربها هیربِذ، واژهی کهن aēθrapati همین کتاب ص. ۵۸). بالاترین مرد دینی در یک پرستشگاه مُغ مغان (**مُوغان مُوغ**) نامیده میشد؛ پیشوای هیربدان، هیربد هیربدان (**هیرپتان هیرپت**) که از نظر پایه مستقیماً پایینتر از «موبد موبدان» قرار داشت و بهگونهیی بالاترین پایه حقوقی را تشکیل میداد، خوانده میشد.

۲ـ نک. یادداشت شمارهی ۲ ص. ۳۹.

ص. ۴۳: ۱ـ دینکرت چاپ مدن ص. ۴۰۵، نک. نوشتهی من «متنهایی...» ص. ۳۹-۳۸ با یادداشت ص. ۷۲.

ص. ۴۵: ۱ـ *ا. مایر* در چاپ نخست کتاب خود درباره‌ی تاریخ باستان جلد ۱ (اشتوتگارت ۱۸۸۴) دین مزدایی را که بدون گفتگو با دین زردشتی یکی شناخته می‌شود، دینی می‌داند که در باکتری پدید آمده است (ص. ۵۳۰-۵۲۹)؛ ولی به‌پیروی از *ژ. دارمستتر* J. Darmesteter، *مایر*، چهره زردشت را به‌اندازه‌یی از افسانه‌های دینی پیچیده و پوشیده می‌دید که می‌گوید درباره‌ی او به‌عنوان یک شخصیّت تاریخی نمی‌توان چیزی دانست، هر چند او به‌عنوان چنین شخصیّتی شناخته شده است. به‌گفته‌ی *مایر* دین زردشتی بیش از هر چیز از دگرگونی طبیعی دین طبیعی آریایی کهن پدید آمده است، هر چند که آن هم بدون افزوده‌های شخصی نیست. در چاپ نخستِ کتاب خود جلد سوّم (۱۹۰۱) مایر می‌پذیرد (ص. ۲۱) که پیش از این زیر تأثیر *دارمستتر* شخصیّت تاریخی زردشت را یکسره نادیده می‌گرفت، بدون اینکه نظریّات خودش را درباره‌ی این موضوع بیشتر گسترش داده باشد. جز این، درباره‌ی دین زردشتی در نظر خود پای‌بند می‌ماند، یعنی می‌گوید نام اهورمزداه مسلّماً زردشتی است، و نام *مَزْدَکو* را که *مایر* در فهرست خراج سارگن از سال ۷۱۲ پیش از م. مورد توجّه قرار داده (نک. همین کتاب ص. ۳۵۴) و آن‌را با وجود طرز نگارشش (نک. یادداشت شماره‌ی ۳) چنین می‌خواند، باید دلیلی باشد بر اینکه سرزمین ماد در همان سده‌ی هشتم ق.م. زردشتی بوده است سپس وی نگرش تازه‌ی خود را درباره‌ی زردشت در گفتار «کهن‌ترین گواه تاریخ‌دارِ زبان ایرانی» KZ جلد ۴۲، ۱۹۰۹، ص. ۲۴-۱ با پس‌نوشتی در ص. ۲۷-۲۴ بازگو کرده است. در اینجا وی فهرست خراج و باج سال ۷۱۲ پیش از م. و نام‌های ایرانی که در آنجا آمده، به‌ویژه *مَزْدکو* را بررسی می‌کند و همچنین می‌پردازد به‌نام خدای *اَسَرَه مزاش* (ص. ۳۵۴ همین کتاب)، که در کتابخانه‌ی *آسوربانی پَل* یافته‌شده،وخدایان‌پیمان میتانی (همین کتاب ص. ۳۵۰). و سپس یک چنین نمای تاریخی به‌دست می‌دهد: سرزمین ماد در سده‌ی ۸ پیش از م. پیرو آیین مزدایی بود یعنی زردشتی؛ زردشت در ایران شرقی، و نه در ماد، بیشینه پیرامون سال ۱۰۰۰ پیش از م. ولی احتمالاً چند صد سالی پیش‌تر، در کار بوده است. این نما را او در کتاب خودش به‌نام «خاستگاه و مراحل آغازین مسیحیّت» جلد دوّم (۱۹۲۱) به‌تفصیل شرح داده است. آنچه او در آنجا شرح داده است بدون تغییر *ه. ا. اشتیر* H. E. Stier آن‌را در «تاریخ باستان» جلد ۳ (۱۹۳۷) ص. ۱۲۷-۹۷ پذیرفته است.

۲ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۲۰۱.

۳ـ نوشته شده *مَـاَزـدَـکو* و *مَـاَشـتَـکو*؛ سنج.:

F. W. König, Älteste Geschichte der Meder und Perser

(در: Der Alte Orient جلد ۳۳، دفتر ۴/۳)، لیپزیگ ۱۹۳۴، ص. ۵۷ و بعد.

۴ـ نک. همینجا ص. ۳۵۴.

ص. ۴۶: ۱ـ نک. همینجا ص. ۳۷۶ به‌بعد.

۲ـ «دست کم پیرامون ۹۰۰ پیش از م.» (Zarathustras Leben und Lehre، ۱۹۲۴ ص. ۱۱). دید کلّی درباره‌ی پیشنهادهای گوناگون، با نام و نشانی کتاب‌های مربوط به‌کوششِ ا. کریستن سن در گفتار Die Iranier در:

Kulturgeschichte des alten Orients 3, 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft begr. von I. Müller, hs. von Walter Otto 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd. (مونیخ ۱۹۳۳، ص. ۲۱۳ یادداشت ۱.

ص. ۴۷: ۱ـ جکسن در کتاب زردشت خویش (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۸) بدون هیچ‌گونه

کوششی در راه ارزش‌یابی انتقادی از کتاب هفتم دینکرت همچون یک سرچشمه‌ی تاریخی بهره‌گیری کرده است. طرز کاری که از نظر ظاهر و شکل زبان‌شناسی دارد هنوز از مرحله‌ی آمادگی تجاوز نکرده است؛ ترجمه‌ی *وِست* (در: Pahlavi Texts 5=Sacred Books of the East ج ۴۷، اکسفورد ۱۸۹۷) اکنون کهنه شده و دیگر کاربردی ندارد.

۲ـ شهرستانی (نک. یادداشت شماره‌ی ۴ ص. ۲) ص. ۱۸۵؛ اشاره‌یی در دینکرت، کتاب هفتم، به‌این موضوع نک. جکسن «زردشت» ص. ۲۰۱.

۳ـ نک. همینجا ص. ۱۹۲.

۴ـ جا و بخش فراگیرنده در جنوب شرقی دریاچه‌ی ارومیه، و یک آتشکده‌ی معروف؛ ویرانه‌های نزدیک تخت سلیمان. نک. یاقوت، واژه‌نامه‌ی جغرافیایی (=*معجم‌البلدان*) به‌کوشش F. Wüstenfeld، جلد ۳، زیرواژه‌ی شیز؛ EI ج چهارم، ص. ۴۱۵.

۵ـ نک. همین کتاب ص. ۳۴۵ و بعد.

ص. ۴۹: ۱ـ *پُئوروشسْپَه* در یشت ۵۱۸، یسن ۹۱۳، وندیداد ۴۶و۶و۱۹۴ دیده می‌شود؛ *دوغْدُوا* فقط در یک قطعه دیده می‌شود.

۲ـ درباره‌ی شکل نام‌های بعدی و غیرایرانی نک. جکسن، زردشت، ص. ۱۳-۱۲. به‌فهرست او اکنون می‌توان این شکل‌ها را افزود: به‌خط *مانوی زَرَهوشت*=Zar(a)hušt (ایرانی میانه‌ی شمال غربی)، *زَرَدْروشْت*=Zaraδrušt (ایرانی میانه‌ی جنوب غربی)؛ *سغدی زُرُشچ* = Zarōšč (Reichelt, Die sogdischen Handschriften des Britischen Museums 1. Heidelberg ۱۹۲۸، ص. ۶۸. صورت معمول پهلوی آن زرتوخشت و صورت معمول عربی آن زرادوشت است. در یونانی *Ζωροάστρης*؟؟ جزء دوّم آن با *αστήρ* (ستاره) بستگی پیدا می‌کند، زیرا زردشت بیشتر به‌عنوان ستاره‌پرست شناخته می‌شده است، در ارمنی Zradašt > *zuradašt جزء نخستین ظاهراً به zur یعنی «نابوده، بد» تعبیر شده است، یک ریشه‌شناسی عامیانه‌ی ضدّ زردشتی. انبوهی بسیار از توجیه این نام کم و بیش تخیّل‌آمیز در درازای زمان ساخته شده است؛ نمونه‌یی از آن E. Reuterskiöld, Zarathustras religionshistorika ställning, Uppsala Stockholm 1914 ص. ۸۸ یادداشت شماره ۴. برای سرتاسر این مسئله نک.: J. Markwart, Das erste Kapitel der Gāþa uštavaiti, nach dem Tode des Verf. hrsg. von J. Messina (Orientalia Nr. 50, Rom 1930) بدون سال، ص. ۲۹-۲۲.

۳ـ نام کتاب‌های دیگر در ص. ۵۹ همین کتاب؛ سنج. ص. ۹۴، ۲۰۰، ۳۰۷ و بعد، ۳۱۴ این کتاب.

ص. ۵۰: ۱ـ واژه *کَرَپَنْ*، که به‌ضرورتِ وزنِ شعری گاهان *کَرْپَنْ* باید خوانده شود، خاستگاهش روشن نیست؛ *اوسیج* برابر است با ušij در *وِدا*، که از یک صفتی است برای *اَگنی* و *اوشَش* usas، و از سوی دیگر خوانندگان دینی از همان گونه‌ی *کَوی*، بوده‌اند.

۲ـ نک. بـــــــه‌ویژه A. Christensen, Quelques notices sur les plus anciennes Period du Zoroastrisme در: AO، ج ۴ سال ۱۹۲۴ ص. ۱۱۵-۸۱؛ Etudes sur le Zoroastrisme de la Perse antique, Kopenhagen 1928 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Meddelser 15, 2) Les Kayanides, Kopenhagen 1931; (همانجا ۲ و ۱۹) به‌ویژه ص. ۸-۱، (۴۳۹) ۳۵-۳۲.

همچنین سنجیده شود بررسی مآخذ در: Die Iranier (پیش از این در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۵).
ص. ۵۱: ۱ـ از این‌گونه به‌حساب می‌آورم من، بیش از همه تحوّلی که در ō->ah- در شرایط معیّنی صورت می‌گیرد (سنج.: Kurylowicz, Traces de la place du ton en gatique در: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasz. 244 Paris 1929 ص ۱۲ و بعد) و قرینه‌ی آن در زبان سغدی ـ سکایی تحوّل ah>-i- است (i یک دست نیست Tedesco ZII, 4 ص. ۱۲۶؛ سنج. H. Reichelt, Iranisch در: Die Erforschung der indogermanischen Sprachen 4, 2. Berlin 1927 ص. ۳۰) و تبدیل rt- به r بیواک، در تلفّظ سنتی ایران غربی این rt به š- بدل می‌شود (arta>aša در واقع ařa* با r بیواک؛ از این رو آن را با hr- در واژه‌های وام گرفته شده‌ی ایرانی میانه از اوستا واج‌نویسی می‌کنند: fravahr=fravaši<fravarti)، و این پدیده‌یی است که در زبان‌های ایرانی غربی از بن بیگانه است، ولی سر و کار پیدا کردن با rt- در گویش‌های ایرانی شرقی نمونه‌هایی دارد، سنج. *مارکوارت*، (یادداشت ۲ ص. ۴۸ این کتاب) ص. ۵۱-۳۰؛ Bailey در EI ج سوّم ص. ۱۱۳۵ زیر گفتار Persian (درباره‌ی تحوّل rt->-š- آندراس و واکّر ناگل نظر دیگری دارند، Andreas-Wachernagel, Die vierte Gathā, NGGW Phil. hist. Kl. 1911 ص. ۲ و بعد؛ ضمناً اینجا گفته می‌شود که زبان گاهان ایرانی شرقی است).

۲ـ پیش از اینها بارتلمه Bartholomae Zum altiranischen Wörterbuch, Straβburg 1906، ص. ۱۶ به‌بعد، این نظر کهن را که زبان گاهان مادی است، به‌گونه‌یی بنیادین رد کرده بود، Tedesco 1921 و MO 15 ص. ۲۵۵ به‌بعد، کوشش کرده است که ثابت کند، همه‌ی زبان اوستایی حتّی زبان گاهان از شاخه زبان‌های شمال غربی است؛ آ. میّه A. Meillet با این نظر موافقت کرده است (Troi Conference sur le Gâtâ de l'Avesta, Paris 1925 ص. ۲۶ به‌بعد). بر خلاف این نظریه، نظر گ. *مُرگِن ستیرنه* است: G. Morgenstierne, Report on a Linguistic Mission to Afghanistan, Oslo 1926 (Instituttet for sammenlignende Kultur forskning ser. C. 1-2) ص. ۲۹ و بعد؛ هـ. *ریشلت* همانجا که پیش از این اشاره شد ص. ۲۹ و بعد، *کریستن سن* (AO 4 ،1924 ص. ۸۳) به‌این نکته اشاره می‌کند که در نتیجه‌ی این حقیقت که اوستا با میانجی سنت ایران غربی به‌دست ما رسیده است (نک. اینجا ص. ۳۹۷ به‌بعد)، می‌توان گردآورندگان را برای پاره‌یی عناصر ایران غربی در متن‌ها مسئول دانست. ولی به‌نظر من متن‌های کهن شرقی در نکات اساسی، تنها در تلفّظ ممکن است تأثیری از ایرانی غربی پذیرفته باشند. ژرف‌تر از این ممکن است در متن‌هایی تأثیر گذاشته باشد که در غرب پدید آمده‌اند، (این کتاب ص. ۳۹۸)، هر چند بی‌گمان همین متن‌هایی را هم که در غرب پدید آمده می‌خواستند به‌زبان «اوستایی» بنویسند؛ با اینهمه یک بررسی عملی زبان‌شناسی از این متن‌ها هنوز در دست نیست.

بخش ۳

(۴۴۰) ص. ۵۳: ۱ـ کار بنیادین درباره‌ی بررسی یشت‌ها کتاب‌های کریستن سن است، که در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹ از آن یاد شده. من در درجه‌ی نخست از نظر تاریخ‌گذاری با کریستن سن هم‌آهنگ نیستم، زیرا من نمی‌توانم بپذیرم که یشت آرْدوی سورا آناهیتا در غرب ساخته شده است. نک. ص. ۲۶۰ و

بعد، ۲۹۱ به‌بعد.

ص. ۵۴: ۱ـ vyāxana، برای توضیح این واژه نک. به ص. ۶۱ این کتاب. سنج. یشت ۱۳٫۱۶:
ā̊ŋh m raya x^varənahača/us nā zayeiti viāxnō/vyāxmōhu gūšayat̰.uxδō؟؟ «از راه دارایی و درخشش نیروی (=فْرَوَشی‌های) آنان مردی زاییده خواهد شد که *ویاخنه* است، و سخن خود را در *ویاخْمَن* (یعنی در گزینش گاه‌ها) به‌گوش‌ها خواهد رساند.».

ص. ۵۶: ۱ـ واب ص. ۲۰۲

ص. ۵۷: ۱ـ بارتلمه واب. ص. ۵۰۹ این واژه را نام ویژه‌یی می‌داند، ولی در یشت ۱۰٫۱۴ بر پایه‌ی پاره‌یی دستنویس‌ها gaomča suxδəmča x^vāirizəmča می‌خواند. (به‌جای gaomča suxδəm)، که خلاف وندیداد است ۱۴ (این کتاب ص. ۳۱۵). و. گیگر W. Geiger در کتاب Ostiranische Kultur ص. ۳۳ آن را یک نام ویژه‌یی می‌داند برای بخش قابل سکونت در شُگدیانه. *اندرآس* آن را «روستا» ترجمه می‌کند و با واژه‌ی اُستی γōu روستا، می‌سنجد، همانجا (یادداشت ۲ ص. ۱۵ این کتاب) ص. ۱۲. ترکیب‌های gava-šayana و gava šiti (هیچ چیزی باز دارنده از چنین بازشکافی نیست، سنج.:
J. Duchesne-Guillemin, Etudes de morphologie iranienne I Les composés de l'Avesta, Liege-Paris 1936 ص. ۷ به‌بعد مخالف نظر واب، ص. ۵۱۰) در یشت ۱۰٫۱۵، به‌جای *خوَنی رَثَه* آمده‌اند (ص. ۳۲۴ این کتاب).

ص. ۵۸: ۱ـ در این باره ریشه شناسی ناپذیرفتنی از کْراوزه (W. Krause, KZ 56, 1929) ص. ۳۰۸-۳۰۴ داده شده است.

ص. ۵۹: ۱ـ O. Weinreich, Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, در: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1913, Abh. 5: R. Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium, Bonne 1921 ص. ۱۵۴ به‌بعد؛ گفتار من ...Questions در JA. 219, 1931 ص. ۵۴ و بعد.

۲ـ سنج. A. Christensen, les Kayanides ص. ۳۱-۳۰. من با کریستن سن از این جهت اختلاف نظر دارم و سلسله‌ی پادشاهان کَوِی را که در *فروَشی یشتْ* یاد شده است، فرمانروا بر این سازمان کشوری نمی‌دانم، بلکه آنان را فقط فرمانروایان محلّی در سرزمین خودشان می‌دانم؛ نک. ص. ۲۹۲ و بعد این کتاب.

ص. ۶۱: ۱ـ J. Wackernagel, Zur awestischen Wortkunde در جشن نامه‌ی W. Geiger Studia indoiranica Leipzig 1931 ص. ۲۳۳-۲۲۷.

ص. ۶۲: ۱ـ در قسمت‌های اصلی من در اینجا با *ی. هرتل*: J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta (IQF 9), Leipzig 1927 ص. ۱۷۸ به‌بعد هم‌داستانم. *مولتن* Moulton, Early Zoroastrianism London 1926 ص. ۶۲، ویژگی‌های میثره را به‌عنوان خدای شب برجستگی می‌دهد. پژوهش‌های پیشین، به‌پیروی از سنّت غربی در وجود میثره بیش از هر چیز یک خدای خورشید می‌دیدند، از آن جمله هنوز جکسن Zoroastrian Studies ص. ۵۸ و بعد. این ارتباطی به‌ماهیّت اصلی این خدا، چنان که در مهریشت دیده می‌شود، ندارد.

۲ـ سنج: *مولتن*، همانجا ص. ۶۳ و بعد؛ ص. ۳۳۱ این کتاب.

ص. ۶۳: ۱ـ سنج. W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 3. Aufl. Tübingen 1926 ص. ۴۹۶. در آنجا سخن تنها از چند پدیده‌ی پنهان است. ولی بی‌گمان سْرَوشَه بر روی باورداشت یهودی از فرشته‌ها اثر گذاشته است، به‌ویژه فرشته‌های رافائل و جبرئیل، که این دوّمی در اسلام بالاترین فرشته و میانجی وحی است.

ص. ۶۴: ۱ـ Vr̥tra et Vr̥θragna؟؟ (برای عنوان کامل این کتاب نک. ص. ۶۹)، ص. ۴۴ یادداشت ۳.

ص. ۶۵: ۱ـ Les Fravashis, Paris 1899 (همچنین در RHR, 39 1899)؛ La vie future d'après le mazdéisme در:

Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, جلد ۹ پاریس ۱۹۰۱. ضمناً سنج. E. Lehmann Zarathustra 1 ص. ۸۵-۷۸؛ Moulton, Early Zoroastrism، ص. ۲۸۵-۲۵۴. یک بررسی تازه در پرتو دانش امروز از باورداشت روان نزد قوم‌های ابتدایی کار به‌جایی است. ریشه شناسی و معنای اصلی واژه‌ی *فروشی* (fra-vrti*=fra-varti<) هنوز ناروشن است. پیوند دادن آن با زمانواژه‌ی -fra-var به‌معنی «با گزینش داوری کردن، شناختن» (همین کتاب ص. ۲۷۴ همچنین ۳۲۴) ناممکن است و ظاهراً پیوندی است ساخته‌ی خود ایرانیان؛ *فْرَوَشی* در این صورت روان برگزیننده، یا داوری کننده یعنی بخش روانی (همچون لومّل H. Lommel, Die Religion Zarathustras (ص. ۱۶۰). درباره‌ی این «گزینش» و معنای بنیادین آن نک. همین کتاب ص. ۱۰۵ و بعد؛ ۲۷۳ به‌بعد. ممکن است واژه‌ی *اوروَن* از نظر ریشه شناسی با این واژه خویشاوند باشد. نک. همین کتاب ص. ۱۲۸ و یادداشت‌های آن صفحه. با این همه به‌خوبی ممکن است *فْرَوَشی* در اصل یک معنای ابتدایی‌تری داشته باشد.

۲ـ سنج. از جمله Rafael Karsten, Inledning till religionsvetenskapen استکهلم ۱۹۲۸ ص. ۱۹۳ به‌بعد.

۳- این بی‌گمان مرحله‌ی فرهنگی است که با بیرون گذاشتن مرده برجسته می‌شود، نک. همین کتاب ص. ۳۱۰ و بعد. در فْرَوشی یشت نخست باید به‌یاد تأثیر محفل *وَیو*، بود، نک. همین کتاب ص. ۷۵، ۳۰۰.

۴ـ ستا: *رَیْ*ـ چنان‌که همانندی ثابت آن با *خوَرْنَهْ* نشان می‌دهد، معنی این واژه چیزی نزدیک «شکوه و درخشش آسمانی» است، و معمولاً هم من چنین ترجمه می‌کنم. ترجمه‌ی آن به «ثروت و توانگری» تنها برای روشن کردن مسئله است.

ص. ۶۶: ۱ـ نک. واژه‌ی Ordeals در ERE ج ۹، ص. ۵۳۳-۵۰۷ با بخش‌های جزء آن: «Iranians» ص. ۵۲۱ و بعد.

ص. ۶۷: ۱ـ تعبیر هرتل راکه *رَشنو* گونه‌ی نگارش تازه‌تری است از Raxšnu* «نگاهبان» یا «نگاهدارنده» («یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷» IQF 7, 1931 ص. ۱۸، ۷۱، ۱۸۲ آ) من نمی‌توانم بپذیرم.

ص. ۶۸: ۱ـ ساختمان‌های ماجراجویانه‌یی درباره‌ی آشی در گفتار W. Schulz آمده است:

Die Göttin Ṛtiš in Awesta، در جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۴۳۳-۴۰۷ در آنجا گاهی هم گفتگوهای تازه درباره‌ی این موضوع دیده می‌شود.

۲ـ «پیام رسان اهورمزداه» وندیداد ۱۹۳۴. واژه همسان ودایی آن Nárāšaṃsa، اصطلاحی است برای *آگنی*. در اوستا هم این خداوند پیوستگی نزدیکی با آتش دارد؛ در یسن ۱۷۱۱ این خداوند همه‌ی پنج آتش

اوستایی را در یک ردیف دربر دارد.

ص. ۶۹: ۱ـ توصیف من در ...Question در J.A ج ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۱۰۰ به‌بعد نادرست است.

ص. ۷۴: ۱ـ سنج. این کتاب ص. ۲۵۶؛ Benveniste, Vr̥tra et Vr̥θragna ص. ۳۷ و بعد.

۲ـ این نظر بی‌گمان ممکن‌ترین آنها است.

۳ـ همانجا ص. ۴۹ و بعد. درباره‌ی درفش در اوستا نک. همین کتاب ص. ۳۱۵ و بعد.

ص. ۷۶: ۱– همه‌ی مطالب «ahura[2] 'Her, Machthaber, Füst» در واب ص. ۲۹۳ باید بازبینی شود؛ اهوره یک مفهوم دنیایی نیست. آنجا که این واژه برای هستی‌های دنیایی به‌کار می‌رود همیشه وابسته به‌جهان اهورایی است و آن جهان را با دید خدایی می‌بیند.

۲ـ بنونیست، همانجا ص. ۶۸ به‌بعد.

۳ـ Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863 ص. ۲۷۷؛ بنونیست همانجا.

ص. ۷۸: ۱ـ گفتار من Questions در J.A ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۱۱۷ و بعد؛ این کتاب ص. ۳۸۰ به‌بعد، ۳۹۱.

ص. ۷۹: ۱ـ این تعبیر از *داموِیش اوپه منه* تازه است. چون این خدا در نیایش‌های سرودین غالباً همراه با *دَهْما آفریتی* می‌آید و آفرین و برکتِ پیکر یافته‌ی روحانی را در آن می‌بینند، از این رو *داموِیش اوپَه مَنَه* را نفرین پیکر یافته می‌دانند (دار مستتر، نک. *واب* ۳۹۲، و جکسن، آخرین بار در Zoroastr. Studies ص. ۶۳) ـ تعبیری است سراسر بدون دلیل و نامحتمل. همچنین نظر هرتل درباره‌ی *داموِیش اوپَه مَنَه* («موجودی آفرینش»)، نک. Die Sonne und Mithra im Awesta در IQF شماره‌ی ۹، ۱۹۲۷ ص. ۸۹، ۱۳۵). *دَهْما آفریتی* خود مسئله‌یی را مطرح می‌کند که اینجا نمی‌توان به‌آن اشاره کرد! کافی است گفته شود دَهْمه یک مفهوم خاصّ دین میثره است.

۲ـ S. Franzer, The Golden Bough, Part IV vol. 2. London 1914 ص. ۱۶۷-۱۶۲. درباره‌ی این مردم کارهای گوناگون نوشته شده است، برای نمونه نک. B. Crazzolara در Anthropos ج ۲۷.

ص. ۸۰: ۱ـ Frazer همانجا ص. ۱۶۷ به‌بعد.

ص. ۸۱: ۱ـ همان کتاب ص. ۱۷۹.

ص. ۸۳: ۱ـ Vr̥tra et Vrθraġna ص. ۸۰-۷۵.

۲– هـ. هـ. شِلِدِر در نامه‌یی (۱۹۳۴/۸/۲۱) توجّه مرا به‌این نکته جلب کرده است که در کیش مانوی باورداشت ورثرغنه‌ی اژدهاکش وجود دارد: پسر سوّم و یاری دهنده‌ی روان زنده، روشنی آدم که در افسانه‌ی مانوی کارش این است که اژدها را بکشد، در یک متن سغدی *ورثرغنه* است (سغدی و شغ ن=Vr̥θraγna>Vašaγn سنج. بنونیست همانجا که پیش از این گذشت ص. ۸۴). در یک متن ایرانی جنوب غربی (.Andreas, Mitteliranische Manichaica aus chinesisch-Turkestan I hrsg. v W. Henning, SBAW Phil. hist. Kl. 1932, X ص. ۱۰) همین چهره‌ی افسانه‌یی «خدای چهار چهره»=زوروان نامیده می‌شود؛ نک. به‌همین کتاب ص. ۳۸۲ به‌بعد.

ص. ۸۴: ۱ـ نک. G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet Stockholm 1929 ص. ۱۵۰ و بعد با یادداشت شماره‌ی ۲۸ ص. ۲۶۶. درباره‌ی *چیستا* و *چیستی* نک. در درجه‌ی نخست *بنونیست* همانجا ص. ۶۳-۵۵ *هرتل* درباره‌ی آن به‌یک بررسی ژرفی پرداخته است (یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷ IQF 7، ص.

۱۳۲-۶۳)، که به‌ویژه برای تعیین مفهوم چیستی اصولاً مهم است؛ ولی من نمی‌توانم در تمام نکات نتایج او را درست بدانم.

۲ـ درباره‌ی این رودخانه نک. همین کتاب ص. ۲۵۱.

ص. ۸۷: ۱ـ نک. تک نگاری بزرگ آ. کریستن سن A. Christensen: Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. II[me] partie: Jim (Archives d'études Orientales publ. par J.A. Lundell, vol. 14, 2) Uppsala 1934 (پیش از ۱۹۱۹ پایان یافته است).

۲ـ برای تفصیل بیشتر در این باره نک. Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Awesta, IQF 2, 1924 ص. ۴۰-۱۱. بدون اینکه من خود را در جزئیات به‌آن وابسته بدانم، می‌توانم از توضیح هرتل درباره‌ی این بخش پیروی کنم، به‌ویژه در توجیه وَرَ از آن ییمه (معمولاً بنا بر سنت، آن را یک دژ زیرزمینی می‌دانند) به‌طاق آسمان.

۳ـ یَمَه در هند نک. بررسی‌های بسیار ژرف E. Arbman: 'Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben' (Archiv für Religionswissenschaft ج ۲۵ ص. ۳۸۷-۳۳۹؛ ج ۲۶، ۲۴۰-۱۸۷) در اینجا به‌باورداشت‌های ییمه در اوستا نیز توجّه می‌شود.

ص. ۸۸: ۱ـ وی وَهْوَنت نخستین کسی است که هئومه را می‌فشارد و آن هم برای آنکه فرزند خود ییمه را دارا شود. نخستین پادشاه فرمانروا در روزگار طلایی، روزگاری که مردم نمیرا بودند (یسن ۹۴/۵؛ سنج. همین کتاب ص. ۲۸۶). وی وَسوَنْتْ در وِدا به‌نظر می‌آید که خدای خورشید و نخستین قربانی کننده باشد. نک. A. A. Macdonell, Vedic Mythology (در: Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde) strassburg 1907 ص. ۴۳.

بخش ۴

ص. ۹۲: ۱ـ مآخذ کهنه‌تر درباره‌ی زردشت بیهوده در جستجوی توجّه اصلی به‌مسئله‌ی «مجرّدات» است. ولی هرتل ـ تا آنجا که من می‌دانم ـ نخستین کسی است که حدس زده است، اینجا سخن از واقعیّات است. هرتل در: Die Sonne und Mithra im Awesta (IQF 9, 1927) مدّعی است آریاییان مفهوم «مجرّد» را به‌معنایی که ما امروز به‌این واژه می‌دهیم، نمی‌شناختند، برای آنها مجرّدات مانند چیزهای واقعی مانند انسان و حیوان بود (ص. ۹) و مجرّدات را فقط می‌توانستند پیکر یافته تصوّر کنند (ص. ۴۹). شاید این جمله بسیار تند باشد، ولی انتقاد کریستن سن (Die Iranier، ص. ۲۲۱ یادداشت شماره‌ی ۲) مربوط به‌اصل مطلب نمی‌شود. هرتل سپس به‌روشنی می‌گوید که واژه‌هایی را که ما به‌حسب اصطلاحات دستوری «مجرّد» می‌شناسیم آریاییان در حالت مفرد به‌صورت جمع، اسم جمع، برای پدیده‌های واقعی به‌کار می‌بردند (IQF 7, 1931. Yašt 14, 16, 17 ص. ۱۴۳ یادداشت ۴). ولی او از این کشف بنیادین بر روی هم بهره‌گیری اندکی کرده است. برداشت من از راه تفسیر درونی متن‌ها است و بدونِ توجّه به‌نظریّه‌ی هرتل به‌دست آمده است؛ شاید این نکته را بتوان افزود که من از مکتب جامعه شناسی فرانسوی دورکَیم، لِوی برول (Durkheim, Levy-Bruhl)، که دین را از پدیده‌های اجتماعی می‌داند، پیروی نکردم.

روشنگری‌هایی که پیش از این درباره‌ی گاهان شده اینها هستند:
Chr. Bartholomae, Die gatha's des Awesta, Zarathustra's Verspredigten übersetzt, Strassburg 1905 (نخستین روشنگری که از نظر دستوری شده است، ولی اکنون تا اندازه‌یی کهنه شده است)؛ F. C. Andreas Gatha-Interpretation (بدون پیشرفت بزرگی در درک متن، با چند گفتار خوب از نظر فرهنگ نویسی، بررسی‌های مهمّی درباره‌ی خط، ولی فرضیه‌هایی یکسره نادرست درباره‌ی تلفّظ) در NGGW phil.-hist. Kl. 1909 ص. ۴۲ به‌بعد؛ (به‌همراهی ی. *واکّرناگِل* J. Wackernagel) ۱۹۱۱، ص. ۱ به‌بعد؛ ۱۹۱۳ ص. ۳۶۳ به‌بعد؛ ۱۹۳۱ ص. ۳۰۴ به‌بعد؛ (پس از مرگ نویسنده منتشر شده و *لومّل* آن را پـرداخـته است ۱۹۳۴ ص. ۶۸ بـه‌بعد؛ A. Christensen, Avesta, Zarathushtriernes hellige Skrifter i Udtog oversat در:
Verdensreligionernes Hovedværker i Oversættelse, Kopenhagen 1933 بیشتر زیر تأثیر اندرآس است)؛ گزینه‌ی دیگری از ترجمه‌ها که بر پایه‌ی روشنگری‌های کهن است از ن. زدربلوم N. Söderblom در: Främmande religionsurkunder II Stockholm 1908 ص. ۷۲۰-۶۹۰ (خشنود کننده نیست)؛ A. Bertholet, Religionsgeschichtliches در Geldner, Die zoroastrische Religion (Das Avesta) Lesebuch، چاپ دوّم توبینگن ۱۹۲۶ (همان بالایی است)؛ پرداخت کوتاه شده‌یی از نظر زبان شناسی درباره گاهان از:
Maria Wilkins Smith, Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra, together with Text, Translation, and Notes, در: Language Dissertations publ. by the Linguistic Society of America Number 4 1929 (با پاره‌یی تعبیرهای شگفت و ثابت نشدنی؛ دارای فهرست کتاب شناسی غنی و مواد گردآوری شده‌ی سودمند).

ص. **۹۳**: ۱ـ من در اینجا بیش از همه پیرو بارتلمه هستم، واب ص. ۹۰۸ زیرواژه‌ی -pištra[1]. من نتوانستم از درستی روشنگری تازه‌یی که اندرآس و بنونیست ترتیب داده‌اند خرسند شوم. اندرآس سخنانی رد نشدنی و جزمی دربـاره‌ی ایـن مسـئله تـحمیل کـرده است کـه گ. فُـن زِله G. von Selle در DLZ 1928 ص. ۲۲۵۹-۲۲۵۶ منتشر کرده است. (در یک گزارش تقریباً غرور آمیز از مرگن ستیرنه=G. Morgenstierne, An Etymological Vocabulary of pashto)؛ نـظر او در NGGW 1931 ص. ۳۲۳ (نک. آخـرین یادداشت) هم دیده می‌شود. بنونیست در گفتار Les classes sociales dans la tradition avestique 1932 ص. ۱۳۴-۱۱۷ با استدلال مفصّل اظهار نظر می‌کند. بنا بر این روشنگری x^vaētu و واژه‌ی نـواوسـتایی nmāna «خانه، خانواده» vərəzāna و vīs «دودمان»، airyaman و zantu «تیره» با هم برابرند؛ آندرآس واکّر ناگل: x^vaētu=«عضو خانواده» vərəzāna=خانواده، airyaman=«خویشاوند تیره‌یی». دلیل‌های قاطع در این باره در کار نیست؛ ریشه شناسی قطعی نیست. آنچه مخالف این توجیه است بیش از همه این واقعیّت است که اَرْیَمَنْ در پیوند ثابتی با طبقه‌ی روحانی قرار دارد؛ سنج. همچنین ص. ۲۷۱ این کتاب. یک تأیید مهم برای نظر بارتلمه اصطلاحاتی است که برای تقابل سه مفهوم (این کتاب ص. ۹۱) به‌کار رفته است، همچنین این واقعیّت که ردیف نـواوسـتایی *نمانه ـ ویِس ـ زنتو ـ دهیو* ـ تـقریباً واژه بـه‌واژه در گـاهان (۳۱۱۸) بازگو می‌شود.

۲- نک. Moulton, Early Zoroastrianism ص. ۲۰۵؛ Christensen, die Iranier ص. ۲۹۱.

ص. ۹۴: ۱- از وندیداد (فرگرد ۷) چنین برمی‌آید که پزشکان وجود داشته‌اند، ولی در آنجا ظاهراً با اوضاع و احوال تازه‌ی غربی سر و کار داریم. احتمال می‌رود که دین کهن زردشتی جدایی میان مرد دینی و پزشک می‌گذاشته. نیروهای روشنایی همه درمان‌بخش و شفادهنده است و تیره‌هایی که با آنان در پیوستگی نزدیک هستند به‌پاس همین پیوستگی به‌مردم درمان بخشند. سنج. همچنین ص. ۱۸۶ این کتاب. زردشت همیشه با *یاتوی* جادوگر در پیکار بود.

۲- این کتاب ص. ۳۰۱.

ص. ۹۵: ۱- *ه.و.بیلی* یک بررسی برجسته و بنیادین درباره‌ی تمام مسئله‌ی **سْپَنته**، هم از نظر زبانی و هم از نظر موضوع انجام داده است. H. W. Bailey, Iranian Studies III, BSOS 7, 1934 ص. ۲۷۵ تا ۲۹۸، درباره‌ی گفتگوهای علمی هم در آنجا گزارشی دارد. بررسی من در اصول به‌همان نتیجه می‌رسد. هِرْتِل هم به‌تفصیل درباره‌ی این مسئله اظهار نظر می‌کند: Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas (Abhandlungen der phil-hist. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaft Bd. 40 Nr. 2) لیپزیک ۱۹۲۹ ص. ۲۲۱-۱۰۸. از نظری که او درباره‌ی «آموزه‌ی آتش» دارد طبیعی است که در ترجمه مستقیماً به «روشنی آسمان» می‌رسد، و گویا همه‌ی مفاهیم اوستایی نزد او چنین معنایی باید داشته باشند. این درست است که نیروی آسمانی که یک حقیقت سپنته دارا است، یک ریزشی است از روشنی آسمانی، ولی در روشنگری هِرْتِل آنچه که اصل و تأکید در مفهوم سپنته است، یعنی کوشایی و مؤثر بودن، از میان می‌رود. سپِنْتَه بودن یعنی بیش از همه نیروی روشنایی آسمانی را به‌کار انداختن.

ص. ۹۶: ۱- Bailey, Iranian Studies V BSOS 8. 1936 ص. ۱۴۲.

ص. ۱۰۰: ۱- سنگنوشته‌ی خشایارشا در تخت جمشید بند ۳.

ص. ۱۰۱: ۱- درباره‌ی *اَهورَه* و ریشه‌ی آن نک. Benveniste Vr̥tra et Vr̥θragna ص. ۴۹-۴۲.

۲- بنونیست BSL 30, 1929 ص. ۷۳-۷۰

ص. ۱۰۳: ۱- «کسی که بزرگترین نجات و رستگاری را از زبان اندک می‌شکیبد»: بارتلمه «یا هر گاه کسی برای یک کار زشت کوچک بالاترین توبه را خواستار است» (به‌همین‌گونه *ماریا* و سمیث و دیگران). ولی نخست اینکه bŭjī (بارتلمه būg؛ در گاهان تنها در یک جا دیده شده و در جاهای دیگر در یک مجموعه‌یی از واژه‌ها دیده شده است) به‌معنی توبه نیست، بلکه باید از روی اصول ریشه شناسی به‌معنای «رهایی، رستگاری» باشد؛ دوّم آنکه معنی «خواستار بودن» برای زمانواژه‌ی -ā-yam تنها بر پایه‌ی این یک مورد به‌آن داده می‌شود، وگرنه معنای آن «چیزی برای خود آوردن، فراهم آوردن، به‌سوی خود کشیدن، پاره کردن» است. من گمان می‌کنم که این جمله مربوط به‌گرونده‌یی است که با خوشبختی از آزمایش آتش پیروز بیرون آمده است؛ سنج. یادداشت شماره‌ی یک ص. ۴۱۹- «زود دریابنده»: من واژه‌ی θvisrā را با hārō می‌پیوندم. در این صورت تواند بود که θvisrā زمانواژه‌یی باشد که در حالت بایی، ولی به‌منظور قیدی به‌کار رفته باشد. سنج. از جمله در یونانی νφφη̃ ??λōθ̌āx؟ «پنهانی»، یا آنکه نخست از راه مفسّران در نوشتن از θωisra-hārō و به‌عنوان یک واژه مستقل شناخته شده است، به‌طوری که این دو واژه را در واقع همچون یک ترکیب θvisra-hārō باید دانست. سنج. ستا: hāmō.taxma «هم زور» darəγō.fratəma «زمانی دراز

نخستین کس» (در یک واژه با پایانه‌ی θwa= دیده شده؛ نک. نوشته‌ی دوشن‌گیمن [شماره ۱ ص. ۵۵] (ص. ۱۲۹)، هندی باستان āšu-pátvan, raghupatvan «زود پرواز کننده». روشنگری که تاکنون در این باره شده («در چشم زود» یعنی یک واژه‌ی θwisrā در حالت بایی به‌عنوان صفت برای واژه‌ی دیگر čašməng در حالت اندری!) ناشدنی است ـ

۲ـ در این باره بیش از همه نک. پژوهش‌های پتازُنی R. Pettazoni سخنرانی او درباره‌ی L'omniscience de dieu در کنگره‌ی تاریخ دین در لوند ۱۹۲۹ (سخنرانی در: Actes du V^e Congrès international d'histoire des religions à Lund 27-29 août 1929 Lund 1930 ص. ۵۵-۵۳)؛ از همین نویسنده: Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern در Archiv für Religionswissenschaft 29, 1930 ص. ۱۲۹-۱۰۸، ۲۴۳-۲۰۹: به‌ویژه درباره‌ی اهورمزداه: La religioni di Zarathustra ص. ۴۹ تا ۵۳ (Storia delle religioni I), Bologna 1920.

ص. ۱۰۴: ۱ـ Varuna صورت اصلی است که برای زبان آریایی باید فرض کرد (که *Varuna باید نوشته شود، زیرا به‌این صورت هیچ جا دیده نشده است)، Varuṇa (با ṇ) صورت ویژه‌ی هندی است.

ص. ۱۰۷: ۱ـ نک. گفتار من Un pseudo-verbe iranien et son equivalent grec (در: Symbolae philologicae O.A. Danielsson octogenario dicatae Uppsala 1933 ص. ۲۶۱-۲۳۷)، ص. ۲۵۵ و بعد.

ص. ۱۰۸: ۱ـ بنا بر نظر هرتل پیداست معنای vohu «روشن، روشنی بخش» است Die arische Feuerlehre IQF 6, 1935) ص. ۱۴۷-۱۱۵)، از نظر من شاید که این معنای اصلی واژه باشد. ولی آنچه قطعی است این است که این در همان کهنه‌ترین سرچشمه‌ها زبانزد همگانی و فراگیر برای کیفیّت خوبی است. «خوب» آشکارا آن چیزی است که در روشنی آسمانی خدایی شرکت دارد. این امر که «خوبی» برای ایرانیان شاید یک درونمایه‌ی معنایی دیگری داشته و نزد آنان گهگاه موجب تداعی معانی (یادایادهای) دیگری می‌شده است تا نزد ما، من هیچ موجبی نمی‌بینم، که در کوشش برای بازگویی کردن جهان باورداشتِ ایران باستان، به‌زبان خودمان، از واژه‌ی خوب چشم بپوشیم. مفهوم «خوب» در جهان ما، یک زمینه‌ی رنگارنگ پیشین و همچنین درونمایه‌ی معنوی گوناگونی دارد؛ ولی این مفهوم همه جا یافت می‌شود. ما باید به‌یک مفهوم کلّی و مشترک بسنده کنیم. یک اصطلاح ثابت برای نیروی پلیدی در گاهان وجود ندارد؛ ترکیب موجود Aŋra Mainyu ویژه‌ی اوستای نوین است. در گاهان نیروی زشت و پلید «مینیویی است که دارای دروگ است» (۳۰۵)، مینیویی که اَکَه است (۳۰۳)، «که انگره است» (۴۵۲)، «مینیوی بد (اَکَه ۳۲۵) از این ترکیب استوارتر ترکیب Aka Manah «منش بد» (۳۲۳، ۴۷۵، و با به‌کار بردن اَکَه به‌صورت صفت عالی در ۳۲۱۳).

۲ـ بنا بر نظر هـ. رَیشلت H. Reichelt, Der steinerne Himmel, IF. 32 1913 ص. ۵۷-۲۳، این یک باورداشت همگانی هندواروپایی است. هرتِل Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Awesta IQF 2, 1924، مواد ودایی و اوستایی را بدین‌گونه تعبیر می‌کند که گنبد سنگی آسمان به‌عنوان دیوارهای برونی ـ که برون از گنبد آسمان است ـ خانه‌ی آسمان پنداشته می‌شده است و اینکه خورشید، ماه و ستارگان همچون درهای خانه‌ی آسمان گمان می‌شده، که از آنها روشنی آسمان از درون خانه‌ی آسمان

به‌جهان مردمان جریان پیدا می‌کرد. برای من این بازسازی تصویر جهانی آریایی باستان چندان روشن نیست. در یسن ۳۰۵ به‌نظر می‌آید که یک باورداشت ابتدایی‌تری وجود دارد.

ص. ۱۰۹: ۱ـ هـ. هـ. شدر Iranische Beiträge I (نک. یادداشت ۲ ص. ۱۵) ص. ۹۳-۹۰. ولی من نمی‌توانم با شدر هم‌داستان باشم که افسانه‌ی زوروان (این کتاب، ص. ۳۸۱ به‌بعد) به‌سادگی از راه تفسیرهای «هَگَدی» این مورد گاهانی پدید آمده باشد (همانجا ص. ۹۲). تعبیر یسن ۳۰۳ به‌جهان فکری زوروانی را در موردی که شدر از دینکرت یادکرده صریحاً رد می‌کنند؛ سنج. ص. ۳۸۴ همین کتاب.

ص. ۱۱۱: ۱ـ ترجمه‌ی *آندرآس*: Selbstherrlich ترجمه‌ی *کریستن سن*: Selvherskande، ترجمه‌ی *مارتین هاوگ*: 'each of peculiar activity' در Essay ص. ۱۴۹.

ص. ۱۱۴: ۱ـ Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۹۱) ص. ۱۰۸-۵۷. نظر او که *آرمَیتی* در اصل *āramati به‌معنای «نشیمنگاه» برخلاف aramati که «ناآرامی» معنا می‌دهد، و وابسته می‌شود به‌تیره‌های دزدان کوچ کننده، برای من سراسر نپذیرفتنی است. ریشه شناسی -arəm-mati را بارتلمه پذیرفته است. واب ۳۳۷.

ص. ۱۱۶: ۱ـ من ahyāi در بند ۶ بیت ۳ آ را به *آرْمیتی* مربوط می‌دانم.

۲ـ به‌هر حال بندی که در دستور زبان کمی تاریک است به‌نظر می‌رسد که این اندازه روشن باشد.

ص. ۱۱۷: ۱ـ نک. همین کتاب ص. ۱۶۰.

۲ـ این نام باید در اصل اصطلاحی مربوط به‌آیین‌های پرستش بوده باشد، اصطلاحی برای گروه آیین، یک مورد شگفت همانند آن، اصطلاح فرانسوی bien pensant است، که یک مفهوم معمولی اجتماعی است و عضویت فعّال در کلیسای کاتولیکی را بیان می‌کند.

۳ـ واب، ص. ۶۵۸

ص. ۱۱۸: ۱ـ چنین است نزد *ماریا و.* **سمیث** که در یسن ۴۳، در سراسر آن، یک «در خود فرو رفتن دینی» می‌بینند (Studies in the syntax of the Gathas ص. ۵۹ و بعد).

۲ـ نک. همین کتاب ص. ۳۱۱

ص. ۱۱۹: ۱ـ نک. همین کتاب ص. ۳۱۲

ص. ۱۲۱: ۱ـ daēn m؟؟ «نگریستن» مفعول تأکیدی است از daidyat (ستاک -dāy)؛ yā...frādōit با حالت آرزویی در جمله‌ی نسبی بر پایه‌ی تطبیق وجوه بر حالت آرزویی جمله‌ی اصلی daydyat (پدیده‌یی است معمولی، سنج. از جمله یسن ۵۰۲). mahyā čistōiš بیت ۵ آ با ārmatōiš بیت ۴ آ همپایه شده است. این یکی از شیوه‌های معمول گاهانی است که مصرع‌ها را با یکدیگر سازش بدهند، به‌این معنا که مصرع نخست با مصرع نخست بیت بعدی و مصرع دوّم با مصرع دوّم بیت بعدی سازگار می‌شوند. وقتی، مانند اینجا، دو نامواژه‌ی همپایه به‌وسیله‌ی محلّ آنها در یک مصرع وابسته به‌یکدیگر شناخته بشوند، نیازی به‌یک حرف ربط نیست. یک نمونه به‌خوبی همانند، یسن ۴۳۱۳ است. نک. ص. ۲۱۴ این کتاب. این قاعده گاهی برای یافتن پیوند درست واژه‌ها رهنمون است، مثلاً در یسن ۴۶۳ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۳۱ همین کتاب):

Kadā mazdā/yōi uxšānō asn m//aŋhəuš darəθrāi/frō ašahyā frārəntē//vərzədāiš

sə̄nghāiš/saošyan t   m xratavō.؟؟

اینجا همانندی میان مصرع‌ها نشان می‌دهد که نخست aŋhə̄uš darəθrāi vərəzdāiš sənghāiš با هم مربوط هستند، دوّم واژه‌ی ašahyā که در حالت اضافه است مربوط به m   uxšānō asn؟؟ است، و saošyant   m xratavō؟؟ را عطف بیان باید دانست برای uxšanō asn   m ašahyā. بر پایه‌ی این قاعده حتّی می‌شود یک جمله‌ی تبعی به‌وسیله‌ی بخش‌های جمله‌ی اصلی از هم گسیخته شوند، چنان‌که مثلاً در یسن ۳۴₁۴، که جمله‌ی نسبی yōi...azgā؟؟ در بیت دو ب پایان آن در xratə̄nš...vərəzə̄nā بیت ۳ ب است، و آغاز آن بیت به‌وسیله‌ی بیت ۳ آ جدا می‌شود، و این آغاز وجود یک عضو همسان است برای بیت ۲ آ، و مانند این بیت به‌جمله‌ی اصلی مربوط است. همسانی میان مصرع‌ها در اینجا برای نشان دادن رابطه‌ی واژه *vχδāiš* از همه بهتر به‌عنوان حالت همراهی است که تابع šyaoθanā قرار می‌گیرد: «به‌وسیله‌ی کارهای با سخنان پیوند داده شده»؛ ārmatōiš و mahyā cistāiš؟؟ صفت در حالت اضافه هستند برای šyaoθanā

۲- چنین است طبق نظر معمول. نک. *واب* ۴۱۹. uštāna هم‌معنا است با ǰīti «زندگی»؛ یک نعش uz-uštāna؟؟ است یعنی «*بدون اوشتانه*» است. در ادبیات پهلوی به‌جای آن *جان* (یا *گیان* < *ویانا* سنج. همین کتاب ص. ۱۶۲ با یادداشت شماره‌ی ۱) به‌کار می‌رود و چنین گفته می‌شود که *جان* دم فرو بردن و برآوردن است، که با باد پیوسته است، و هنگامی که انسان می‌میرد، پیکر با زمین، *جان* با باد یکی می‌شود (بندهش بخش ۳ نک. گفتار من Questions در J.A. 214, 1924 ص. ۲۳۳-۲۳۲). ولی مفهوم uštāna به‌یک بررسی تازه‌یی نیاز دارد.

ص. ۱۲۲: ۱- به‌شرح زیر واشکافی شده:

armatoiš nā spəntō, hvō čistī uxδāiš šyaoθanā <ašəm spə̄nvaṯ>; daēnā ašəm spə̄vaṯ; xšaθrəm vohū manaŋhā dadāṯ mazdā ahurō.؟؟

برای بررسی باورداشت دَئِنا باید همچنین یادآوری کرد که، J. H. Kraemers در یک بازشکافی مفهوم دئِنا (در جشن نامه *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۲۳۷-۲۳۲، The ‘Daēnā’ in the Gathas به‌نتایجی رسیده است که با نظریات من بسیار نزدیک است.

ص. ۱۲۵: ۱- سخنانی بدون معنای اطمینان بخش؛ یک حدس درباره‌ی واژه‌ی baosava در ص. ۳۴۲ همین کتاب آمده است.

ص. ۱۲۸: ۱- متن: gātūmčā ahurāi/səvištāi sraošəm mazdāi=srošəm gātumča səvištāi ahurāi mazdāi. ما در اینجا یک نمونه‌یی برای یک قاعده‌ی تغییر واژه‌ها می‌بینیم که تاکنون تقریباً هرگز توجّه نشده است: هر گاه دو واژه به‌وسیله‌ی حرف -čā «واو عطف» پیوسته شده باشند که پیرو همان قاعده‌یی باشد که واژه‌ی لاتینی que- و یونانی τε- (و با این دو از نظر ریشه یکی است)، یعنی به‌پاره‌ی دوّم به‌صورت پسوند وابسته می‌شود (در لاتین مانند terra marique)، در این صورت ممکن است که در فنّ شعر گاهانی پاره‌ی دوّم پیش از پاره‌ی نخست بیاید (یعنی مانند آنکه در لاتین گفته می‌شد marique terra). با وجود چنین تغییری پاره‌ی دوّم باز هم از نظر فکری در جای دوّم قرار گرفته است، سنج. mə̄nčā...dazdūm vaēdō.dum ۵۳₅ و با vīduyē...mə̄nča daidyāi یسن ۳۱₅ (ولی در یسن ۴۴₈ به‌این

صورت mәndāidyāi...vaēdyāi)؛ این نکته برای توجیه یسن ۳۳۸ مهم است. نک. ص. ۱۴۱ و یادداشت شماره‌ی ۲ این صفحه در این کتاب. یک همانند درست این نکته در شعر فنی ایسلندی است که در آن به‌جای x ok y می‌توان گفت ok y x، سنج. بند دوّم شعر معروف Ynglingasaga بخش پنجم درباره‌ی آفریدن Seeland از Gefion، b ru ɸxn ok átta / ennitungl, þars gingu / fyr vineyar víðri / valrauf, fjogur haufuð؟؟ یعنی: گاوان چهار سر داشتند و هشت «ماه پیشانی» (=چشم). برای نمونه‌های دیگر نک.: E. A. Koch, R. Meissner, Skaldisches Lesebuch T. 2. Halle 1931 زیرواژه‌ی ok. ویژگی گاهانی را ه. *هارتمان* بررسی کرده است (OLZ 40, 1937, Sp. 148)؛ ولی ندیده است که اینجا تنها یک تغییر جای اعضای جمله وجود دارد و این تنها ویژه‌ی شعر و اختیارات شاعری است (در هیچ یک از زبان‌های هندوژرمنی پسوند que- به‌جزء واقعی نخستین چسبیده نمی‌شود).

۲- زمانواژه‌یی که در اینجا به‌کار رفته -Kaēš است. در این باره نک. ص. ۶۵.

ص. ۱۲۹: ۱- «به‌یاری وهومَنَهْ دانستن» و کمتر به‌یاری انسان (۳۱۵)؛ برای Vaēdәmna نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۹.

ص. ۱۳۰: ۱- «ای کسی که نزد خود اشه... را نگاه می‌داری»؛ ترجمه؛ بارتلمه: «به‌کسی که من درستی کردن را خواهم سپرد»، و دیگر روشنگران هم مانند این هستند، یعنی nipāŋhē را نخستین کس تکین میان تاش شرطی از S. Aorist (زمان گذشته‌ی بی‌مرز) گرفته‌اند (ar. *ni-pā-s-ai). به‌همین گونه در یسن بعدی ۴۹۸. ولی این ناشدنی است. نخستین کس تکین میان تاش شرطی از زمان گذشته‌ی بی‌مرز (1. Sg. Konj. Med. sAor) در گاهان به ai- پایان می‌یابد. (mānghāi یسن ۴۳۴)؛ از این گذشته زردشت نمی‌تواند فاعل این جمله باشد، زیرا در این صورت معنی آن این است که او با کمال شگفتی با بالاترین خدا یکی فرض شده است. من nipāŋhē را در اینجا و در یسن ۴۹۱۰ دوّم کس تکین میان تاش، زمان کنونی اخباری (ar. *ni-pā-sai) می‌گیرم. و این صورتی است که برای آن اتّفاقاً در گاهان نمونه‌یی از زمانواژه‌ی بی‌میانوند واکه‌یی (athematique) وجود ندارد، ولی بدون تردید باید همین‌گونه ساخته می‌شد.

۲- «اینها را تو نزد خود نگاهداری می‌کنی» نک. آخرین یادداشت «که *نِمَهْ، آرمَئیتی و ایژا* است»، nәmascā yā ārmaitiš īžācā. روشنگری معمول (*ماریا و. سمیث*: «and [their] veneration, [and] that which [is their] piety and zeal») از روی ناچاری است. من yā را مربوط به -nәmas می‌دانم، با سازگار کردن جنس‌ها با هر دو خبر مادین جمله، یعنی ārmaitiš و īžā، سنج. لاتین haec est pugna cannensis (nәmah خنثی است).

ص. ۱۳۲: ۱- سنج. ص. ۲۸۲

۲- ه. و. *بیلی* āyapta را از -yam که از *yap= درست شده می‌داند (جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۲۳). استدلال *بیلی* در این باره وجود تبدیل m و p است که در ایرانی میانه غربی در زمانواژه‌هایی که به -m پایان می‌یابند دیده می‌شود، و به‌نظر می‌آید که در صورت‌هایی که با -mt- که بعد -pt- شده است آغاز شده. ولی چگونه *بیلی* این دگرگونی را توجیه می‌کند بر من روشن نیست. ناگزیر شاید به‌یک واژه‌ی مفروض *a-yam-ta گواهی می‌جوید که بعد āyapta شده است. امّا از یک سو صورت *ayamta در این مرحله‌ی بسیار کهن قابل تصوّر نیست (*āymta > āyata)، از سوی دیگر خوب می‌دانیم که -mt- در زبان گاهانی

چگونه درست شده: apayantā در یسن ۳۲۹ >apa-yamta* ؛ jantu در یسن ۴۴۱۶ > ǰam-tu از ستاک gam-. و. هنینگ خودپسندانه، و همچون چیزی که بسیار بدیهی و پیش پا افتاده است بـه‌من گـزارش می‌دهد که ayapta از -yam گرفته شده است (GGA 1935 ص. ۱۳)؛ و موضوع را هم شایسته استدلال نمی‌داند. باری من این ریشه شناسی را رد می‌کنم.

ص. ۱۳۳: ۱ـ Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rüchsicht auf Indien II: Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung در MO 21, 1927 ص. ۱۸۴-۱ به‌ویژه ص. ۱۴۸ به‌بعد، ۱۵۸ و بـعد؛ Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben (نک. به‌یادداشت شماره‌ی یک ص. ۸۵) بخش ۱ ص. ۳۵۱ به‌بعد.

۲ـ بنونیست urvan را از ریشه‌ی ur-van* و ستاک -var می‌گیرد (گُزیدن) یعنی «آن کس که برمی‌گزیند» (Duchesne-Guillemin, Les Composes de l'Avesta ص. ۸۴). نک. یادداشت شماره ۱ صفحه ۶۳.

برای بررسی درباره باورداشتِ وهومنه باید درنظر داشت که پیش از اینها A. J. Carnoy کوشش کرده است که برداشت معمولی مجرّد و یک سویه را از وُهومَنَهْ از میان ببرد (The character of Vohu Manah در جشن نامه‌ی *ا. ج. براون* ۱۹۲۲ ص. ۱۰۵-۹۴). او معناهای گوناگون را به‌چهار گروه بخش می‌کند ۱ـ این اصطلاح مربوط می‌شود به‌صورت‌های روح دینی و دین به‌طور کلّی؛ ۲ـ معادلی است برای مرد دینی و انجمن دینی؛ ۳ـ تعیین هویّت بهشت است ۴ـ نامی است برای روان نگهبان چهارپا؛ ولی در بیان این نظرها یکسره به‌راه‌های دیگری می‌رود تا من. درباره‌ی وهومنه به‌عنوان آفریننده‌ی چـارپا نک. ص. ۲۸۲ هـمین کتاب.

ص. ۱۳۵: ۱ـ aṣ̌ā katt̰ θwā darəsānī / manasčā vohū vaēdemnō. اینجا aṣ̌ā را با آخرین واژه‌ی بیت یعنی Vaēdemnō باید پیوسته دانست «انباز و شریک اشه»؛ θwā ظاهراً مربوط است به‌اهورمزداه. اینکه دو واژه‌ی بسیار پیوسته با هم این چنین از هم جدا می‌شوند، که بیت با واژه‌ی قید تبعی آغاز می‌شود و با واژه‌ی اصلی به‌پایان می‌رسد، چندان کم نیست، و چنان‌که پیداست از جمله شیوه‌های سبکی شعر گاهانی است. از آن جمله در یسن ۳۴۱ بیت ۳ که واژه‌ی نخستین m ?aēš؟ قید است برای واژه‌ی dastē در یسن ۴۴۲۰ بیت ۵ hīm که پیش از آن تنها یک حرف نفی mōitt̰ است که در آغاز بیت آمده و مفعول آخرین واژه frādaiŋ̇hē است. درباره‌ی جانشین حالت ندایی اشه نک. ص. ۱۳۰ این کتاب.

۲ـ بیرونی همچنان اشه را با راستی (*الصدق*) ترجمه می‌کند. آثارالباقیه (نک. یادداشت شـماره‌ی ۱ ص. ۱۷) صفحه ۲۱۹ سطر ۱۷.

ص. ۱۳۶: ۱ـ Die Sonne und Mithra im Awesta IQF 9, 1927 ص. ۱۴، ۷۸ Beiträge zur Erklärung des Awestas und Vedas (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۹۱) ص. ۲۰ به‌بعد؛ بنا بـه‌نظر هرتل ستاک -ar که واژه‌ی aṣ̌a از آن ریشه گرفته است، به‌معنای «پرتو افکندن، روشن کردن، سرخ شدن» است. *بارنِت* Barnet, JRAS 1928 ص. ۱۸۵ یادداشت شماره‌ی ۲ در این نظر تردید کرده و دیگران نیز با هرتل سخت اختلاف نظر دارند. معمولاً aṣ̌a، r̥ta و جز آن از سـتاک -ar گـرفته مـی‌شود کـه در یـونانی ἰσχω α ؟؟α «به‌هم پیوند دادن»، در لاتین arti (ars) <چالاکی، هنر> وجود دارد.

۲ ـ سنج. یسن ۳۲۶/۹، ۵۱۲/۱۵، ۲۹۸، ۳۴۳ (ولی در آنجا چنین است: at̰ tōi...ahurā...aṣ̌aičā dāmā).

ص. ۱۳۷: ۱ـ درباره‌ی maēθā و aš̌aoxšayantā؟؟ نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۴۳.

ص. ۱۳۹: ۱ـ یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷ JQF 7 ص. ۲۰۳-۲۰۲.

ص. ۱۴۱: ۱ـ من از *لومّل* پیروی می‌کنم که xšθrā vərəzōnyā می‌خواند (Contribution to an Interpretation of the Gathas در جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۲۸۵-۲۸۱ به‌ویژه ص. ۲۸۳ و بعد).

ص. ۱۴۳: ۱ـ متن yaēšm tu ahurā / irixtəm mazdā vaēdištō ahīī؛ بارتلمه: «به‌بی‌شرمی‌هایی که برون رفتِ آنها را، ای مزداه اهوره، از همه بهتر می‌دانی» و در آن Yaēs m؟؟ به aēnaŋh m؟؟ در بیت یکم برمی‌گردد. مانند این است ترجمه آندرآس واکّر ناگل (NGGW 1913 ص. ۳۸۰): «برای آن بی‌شرمانی که تو ای سرور دانا از همه بهتر می‌شناسی» و ماریا *ویلکنس سمیث*: (گناهانی) که پایان آن را تو ای اهورا با حکمت بهترین داننده هستی. امّا این تعبیر از این جهت با شکست رو به رو می‌شود که irixta و همچنین نامواژه‌ی raēxənah که از همین ستاک است، در جاهای دیگر برای نیکی و چیزهای آسمانی به‌کار می‌رود. در واقع معنی چندان روشن نیست، ولی اگر تنها معنی اصلی ستاک -raēk «گذاشتن، رها کردن، آزاد کردن» درست در نظر گرفته شود، همه جا درست درمی‌آید. یسن ۴۴$_۲$: hvōzī ašā spəntō / irixtem vispōibyō hārō mainyū / ahum.biš urwaθō mazdā که این چنین باید بازشکافی شود:

hvōzī urvaθō, mazdā, (yə̄) aša spəntō (yasčā) irixtəm vispōibyō ahum.biš hārō mainyū

«زیرا آن کس یک *اوروَثَه* است، ای مزدا، که به‌میانجی اشه تأثیر به‌سزایی پدید می‌آورد، و به‌میانجی مَینیو، اهوم بیش را که بر همه *ایریخته* است احساس می‌کند». *اهوم بیش* گویا یک بازگویی است از اشه که به‌عنوان نیروی مقدّس دانسته می‌شود (همین کتاب ص. ۲۱۲)؛ ahūm biš vīspōibyō irixtəm یعنی «نیروی اشه که زندگی را درمان می‌کند، که برای همه آزاد گذاشته شده است» یعنی برای همه به‌کار برده می‌شود و همه را به‌آن دسترس است. نیروی آسمانی یا «خود را خالی می‌کند» «خالی می‌شود» سنج. vaŋhə̄uš manaŋhō ašā vy m؟؟ ۴۸$_۷$ «خالی شدن وهومنه به‌میانجی اشه» (همین کتاب ص. ۳۰۹)، از اینها گذشته نک. همه‌ی باورداشت مربوط به *تویشی* (ص. ۱۴۱ و بعد، ۱۷۹ این کتاب) و همچنین اصطلاح -ašəm hap نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۰۶). همین باورداشت در نامواژه‌ی raēxənah وجود دارد، که باید چنین معنایی داشته باشد: «آنچه که از شهریاری آسمانی بر مردم ریخته می‌شود» یعنی ریزش نیرویی که به‌کار نیکان می‌آید و به‌بدان زیان می‌رساند، چنان‌که به‌روشنی در یسن ۳۴$_۷$ گفته می‌شود: «سوزندگان» به‌سبب شرکتشان در وهومَنَهْ رَئخنَه‌ها را درمان بخش (āspan=aspan) می‌کنند برای آنان که گزینش آزمایش آتش را دارا هستند (sənghu از səngha) ولی دردناک (sādra) برای *اوشئورو* ušəurū، و با این واژه به‌روشنی انجمن دینی دشمنان نشان داده می‌شود. بخشش آسمانی که با ریزش (فیضان) این نیرو بهره‌ی خوبان در حالت خلسه می‌شود در یسن ۳۲$_{۱۱}$ آمده است: پیروان دروگ نگرشی وارونه به‌کار می‌برند aŋuhīščā aŋhvasčā apayaitī raēxənaŋhō vaēdem، یعنی برای آنان که از *اَهْویِ*‌ها و *اَهو*ها (نک. ص. ۱۴۶ این کتاب) دارایی رئخنه را بگیرند. از پرتو این موارد می‌توانیم یسن ۳۲$_۷$ را هم روشن کنیم. برگشت ضمیر yaēš m؟؟ به‌واژه‌ی ǰōyā است؛ جمله‌ی نسبی همسان جمله‌ی نسبیِ yā ǰoyā sənghaitē در بیت پیشین است. درباره‌ی واژه‌ی ǰōyā بارتلمه در *واب* ص. ۶۰۸ به‌نادرستی داوری کرده است. این واژه از واژه‌ی ǰayāiš در یسن ۵۰$_۷$ جدا نیست؛ آن را باید یک واژه دانست -ǰoyaǰaya خنثی،

آن هم به‌معنای «سود، بهره» در یسن ۳۲٫۷ بهره در آزمایش آتش و در یسن ۵۰٫۷ جایزه‌ی پیکار است. پس jōyā yaēš m irixtəm vaēdištō ahī یعنی «بهره‌هایی که بخشِ کنار گذاشته‌ی آنها را تو از هر کس بهتر می‌شناسی»

ص. ۱۴۴: ۱ـ چنین باز شکافته می‌شود: *وِیدیشنای* (مفعول به‌واسطه=حالت بایی) *ایژا*=چیت (مبتدا) ... اَنتَرْچَرَیتی (خبر) وُهوخْشَثْرِم وَئیریم (مفعول). چون از -Vīdīš یک ناموا‌ژه‌ی vīdīšā ساخته می‌شود (که در *واب* ص. ۱۴۴۴ به‌غلط توجیه شده) از این رو من در vī-dīš یک گونه ساخت حالت آرزویی می‌بینم (نک. Whitney, A sanscrit Grammar[3], Leipzig-London 1896 بند d ۱۱۴۹؛ سنج. jǐjisā *واب* ۶۰۹ برای صورت آرزویی jǐjišāiti همانجا ۵۰۳) بدون تکرار ریشه از vi-dāy «یک کار آزمایش آتش ترتیب دادن» (همین کتاب ص. ۱۳۷)، یعنی واسطه‌یی که «برای خود عمل یک vidāti (یک کار سوگند با آزمایش آتش) را آرزومند است». مفعول xšaθrəm vairīm یک قید bagəm aibī.bairištəm می‌گیرد، که تاکنون یکسره نادرست بازگو شده است (بارتلمه: پارساترین بهره، ماریا و. سمیث: بخشی که از همه برتر است)، یک صفت عالی که مستقیماً از ستاک زمانواژه‌ی متعدّی گرفته شده باشد، بنا بر نظرِ ی. *واکرناگل*، همیشه معنای متعدّی دارد. از این رو باید aibī.barištəm «آنکه از همه بهتر را با خود می‌آورد» معنا بدهد، bāgəm باید مفعول آن باشد و از طرفی صفت باشد برای kšaθrəm vairīm.

ص ۱۴۵: ۱ـ «یک ratuی درستی را برگزیده است» čistā ərəš.ratum؛ به‌ترجمه اطمینانی نیست. من همه جا ترجمه‌ی سنتی ərəš «راست، درست» را نگاه داشته‌ام «همچنین است در مورد صفت ərəšva، ولی به‌راستی این واژه‌ها را نمی‌شود از واژه‌ی ərəši «الهام» که در ص. ۲۰۸ از آن سخن رفته است، جدا کرد. اگر جمله‌یی را که بالا یاد شد، بخوانیم واژه به‌واژه روشن کنیم تقریباً به‌چنین ترجمه‌یی می‌رسیم «(آن که) رتویی را که در حالت الهام (سرشار از خدا) است از خود پرتوافکنی کرده است» (čistā میان تاش Medium است)؛ درباره‌ی *رتو* نک. ص. ۱۴۵ و بعد.

۲ـ ودایی Kratu، MO 26/27, 1932-33 ص. ۹۰-۱.

ص. ۱۴۸: ۱ـ *ودایی* taviṣī «نیرو، توانایی» همچنین «وسیله‌ی توانایی»؛ «نیروی روانی» ستاک آن -tu «توانا بودن» است. ستا: təviš در یسن ۲۹٫۱ به‌معنای «زور» است

۲ـ متن: ??amərətāsčā utayūitī haurvatās draonō. *اوته‌یوتی* در حالت بایی (komitativ) است و روی هم با *هَئوروَتاس* یک مفهوم یگانه درست می‌کند: *هئوروَتات* با *اوته‌یوتی*؛ *اَمِرتاسْچا* جزء دوّم است که جلوتر آمده با افزوده‌ی čā- (این کتاب یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۲۳)، از نظر فکری پس از اصطلاح یک دست *اوته‌یوتی هَئوروتاس* قرار گرفته است. اگر واشکافته شود چنین می‌شود:

اوته‌یوتی هَئوروَتاس اَمِرتاسْچا دْرَونْ که در آن *دْرَونهٔ* عطف بیان است برای *اَمرتاس*؛ اینجا ما دو جزء داریم ۱ـ *هَئوروتات*؛ *اوته‌یوتی* ۲ـ *اَمِرتات* که draonah است.

۳ـ namā ārmaitiš dadāt / Kəhrpəm utayūtīš ??aṯ??. واژه‌ی naman ?? را، که در *واب* ص. ۳۵۹ یکسره غلط توجیه شده است، آندرآس به‌درستی از ستاک -an به‌معنای «نفس کشیدن» دمیدن، گرفته است، ولی معنای (روان) که به‌آن داده است، نمی‌تواند درست باشد و با دو مورد دیگر که این واژه می‌آید (۴۴٫۲۰، ۴۵٫۱۰) سازگار نیست. شکل utayūtīš را آندراس صورت حالت فاعلی تکین می‌گیرد، و این واژه را صفت

می‌پندارد برای ārmaitiš، ولی به‌نظر من نادرست است زیرا این واژه همیشه نامواژه است. من این واژه را به‌این صورت حالت رایی بیشین می‌گیرم و مفعول dadāṯ، بیشین (به‌جای تکین که همیشه دیده می‌شود) برای واژه‌ی Kəhrpəm که بیشین است، آمده است؛ شکل آخرین، بدون تردید اضافه‌ی بیشین است (به‌جای Kəhrp m؟؟) و صفت است برای Utayūtīš. این واژه به‌صورت نابسته (asyndeton) با واژه‌ی nmā ؟؟ یکی شمرده شده است؛ نابستگی، از راه قرینه سازی هر دو واژه، که با هر کدام یک مصرع پایان می‌یابد، آسان شده است.

ص. ۱۵۰: ۱- ستا. -miθwa-miθwana-miθwara «جفت شده، جفت، یکی شده»؛ هندی mithas «به‌صورت مبادله» (نک. ص. ۳۳۳ این کتاب)، mithuná «جفت شده»؛ «جفت».

(۴۵۴) ۲- متن:

aṯ tōi mazdā təm mainyūm / ašaoxšyantā sarəidyayā // X^{v}āθrā maēθā mayā / vahištā barətu manaŋhā.؟؟

اینجا به‌نظر من ašaoxšyantā نگارش غیردقیقی است از ašā uxšyantā که مفعول آن təm mainyūm است و صفت است برای اضافه‌ی دوین sarəidyanā؟؟؛ این اضافه مربوط است به maēθā که در حالت کُنایی تکین است و فاعل است برای barətū. صورت mayā نگارش نادقیقی است از moy yā mōi=yā، جمله‌ی نسبی برای x^{v}āθrā سنج. mōi yā/ gaēθā ؟؟ یسن ۴۶۸، vaočā mōi yā یسن ۴۸۲، که بدین‌گونه باید از هم باز شکافت:

maēθā sarəidyayā təm mainyūm ašā uxšayantā barəntū x^{v}āθrā yā mōi.؟؟

۳- متن: ānuš.haxš ārmaitiš / mainyū pərəsaitē yaθrā maēθā بدین‌گونه باز شکافی باید بشود: yaθrā ārmaitiš anuš.haxš pərəsaitē mainyu maēθrā، درباره‌ی وضع جمله نسبی، سنج. یسن ۳۱۵ بیت ۲ (این کتاب ص. ۲۰۸ و یادداشت شماره ۱)؛ ۳۴۵ بیت ۱ ب šyaoθanāi mazdā yaθā vā haxmī؟؟ .

در شعر لاتین بسیار عادی است که ضمیرهای نسبی، قیدهای نسبی و حرف ربط‌های نسبی به‌این صورت به‌جای اینکه در آغاز جمله بیایند، در میان جمله، و غالباً در پایان جمله، به‌کار می‌روند؛ *ماروزو* (Marouzeau) در یک سخنرانی، در کنگره‌ی زبان شناسان در کُپنهاک ۱۹۳۶ ثابت کرد که در این نکته یک ویژگی کهن از زبان‌های زنده دیده می‌شود.

ص. ۱۵۲: ۱- J. Stadling shamanismus i Norra Asian (Populära etnologiska skrifter) به‌کوشش C. V. Hartman شماره‌ی ۷ استکهلم ۱۹۱۲، ص. ۱۱ به‌بعد.

ص. ۱۵۴: ۱- واب ص. ۱۱۱۰.

ص. ۱۵۵: ۱- *ماریا و. سمیث* Studies in the syntax of the Gathas ص. ۵۴ و بعد.

۲- Jivanji Jamshedji Modi, The Religious Ceremonies and customs of the Parsis Bombay 1922 ص. ۱۵۷-۱۰۲.

۳- این کتاب ص. ۳۶۷.

ص. ۱۵۸: ۱- نک. ...Jackson, Zoroaster ص. ۲۱ و بعد، ۷۵، ۷۷. درباره‌ی تازه‌ترین خیال پردازی‌های نسنجیده درباره‌ی این سرود گاهانی نک. ص. ۳۵۷ همین کتاب.

ص. ۱۶۰: ۱ـ من در اینجا از روش معمول پیروی می‌کنم که vadəmnō را انباز واژه‌ی میان تاش (.Part .Med) از ستاک -vad، هب. vadati به‌معنای «سخن گفتن» مـی‌گیرند (*واب* ۱۳۴۵). ولی بـاید بـر آن بیافزاییم که من در درستی این روش بی‌اندازه تردید دارم. این تنها جایی است در زبان‌های ایرانی که وَدْ- معنای سخن گفتن می‌دهد. در اوستا به‌جز اینجا همه جا وَدْ- به‌معنای «رهبری کردن» است. از آنجا که این نیم بیت یک هجا کم دارد پیشنهاد من این است که به‌جای vadəmnō خوانده شود: vadayamnō، و این گونه‌یی خواندن است که بـه‌نظر مـن از مـیان گـونه‌های دیگـر vadimanō، vīdimanō، vaedəmanō، vaēdimanō به‌این صورت متوجّه (۳۵۵) صورت واداشتی (Kausativ) معمولی از ستاک وَدْ «راهـبری کردن» یعنی upa-vāδayeiti، در وندیداد به‌معنای «زنی به‌همسری بـه‌کسـی دادن» است (سـنج. لاتـین uxorem ducere) گلدنر هم قطعه‌ی مورد نظر را با همین معنا توجیه کرده است (نک. *واب* ۱۳۴۵)، ولی واژه را مربوط به‌داماد می‌کند و این جور درنمی‌آید. به‌عکس در مربوط کردن بـه‌پیشوای دیـنی در حـال خدمت (airyaman، نک. همین کتاب ص. ۲۷۱) که بدون تردید در همه‌ی این سـرود گـاهانی ایـن واژه رهنمون است، مانعی وجود ندارد؛ در آن صورت چنین معنا مـی‌دهد آن کس را «کـه بـا نـیروهای خـود (به‌وسیله‌ی پیشه‌ی خود) به‌همسری می‌دهد» (صفت میان تاش مانند yazəmna «قربان‌کنان، یزش‌کنان») یعنی «کسی که آیین را انجام می‌دهد». در این صورت باید این تکّه چنین ترجـمه شـود: «آمـوزه‌هایی را، می‌خواهم، در صفت خود به‌عنوان انجام دهنده‌ی آیـین زنـاشویی، فـراگـویم بـه‌دوشیزگان رسـیده بـرای زناشویی و به‌شما [مردان جوان؛ یا: شما هموندان حاضر در انجمن]».

ص. ۱۶۱: ۱ـ بیت سوّم drujō āyesē hōiš piθā tanvō parā. واژه‌ی ناروشن *هُویش پیثا* که بارتلمه آن را یکسره خراب می‌داند، در واقع جدا کردن ساختگی واژه‌ی haēšpiθā، است که در روزگـاران بـعد دیگـر دانسته نمی‌شده، و یک صورت دوّم کس بیشین، زمان کنونی اخباری از ریشـه‌ی *haēšpaēti اسـت کـه برمی‌گردد به‌ریشه‌ی سخت -spa زمان کنونی -spaya «(به‌دور) افکندن» (واب ۱۶۱۵؛ سنج. zao zao-mi «بانگ می‌زنم»، یسن ۴۳۱۰؛ در زبان سانسکریت باید *seṣpeti *seṣpitha می‌شد). پس از اینکه haēšpiθā به‌صورت دو واژه از هم جدا شده درآمده، واژه‌ی نخست آن را بنا بر قاعده‌ی واژه‌های یک هـجایی hōiš نوشته‌اند (mōi, stōiš). واژه‌های drujō āyesē واژه‌هایی هستند که به‌منظور اجرای دستورهای صحنه‌ی نمایش، در متن به‌کار رفته؛ برای āyesē، که یک مفهوم معمولی در سرودهای نیایشی است، نک. *واب* ۱۲۸۸ و بعد (به‌گمان من ریشه‌شناسی که برای آن داده شده نادرست است؛ این واژه به -ā -yam بستگی پیدا می‌کند ص. ۱۲۶۳.

۲ـ در بیت سوّم ??yavaṯ āzuš zrazdišto / būnōi haxtayā. این بیت در تاریخ تفسیرهای اوستایی گرفتار سرنوشت شگفت انگیزی شده است. صورت *زْرَزدیشتُو* ساخت صفت عالی است از زمانواژه‌ی -zrazdā؛ واژه‌ی āžu تنها در همینجا دیده شده است، *هَخْتیا* (بهتر است ??haxtyā خوانده شود بنا بر دست نویس K 5 و دیگر دست نویس‌ها) نامواژه‌یی است در حالت اضافه‌ی دوین از haxti (هب. Sakhti صورت فرضی بارتلمه haxt نامحتمل است) «بخش درونی ران»؛ *بوونَه* واژه‌ی همگانی است برای «بُن، بخش پایینی هر چیزی». زمانواژه‌ی *زرزْدا*- برابر ایرانی است برای واژه‌ی هندی -śraddhā، که از روزگار پیشین با واژه‌ی لاتینی Credō یکی شمرده می‌شود: این یک زمانواژه‌ی مرکّب است که بخش نخست آن سـتاک لاتـین

واژه‌ی cordis، cor «دل» است ـ در ایران از روی واژه‌ی معمولی برای «دل»، -zṛd ساخته شده است ـ و بخش دوّم آن -dhā «نشاندن، نهادن، قرار دادن» است؛ پس بر روی هم معنای این واژه «دل بر چیزی نهادن، دل در جهتی سپردن» است. از آنجا که واژه‌ی لاتینی credo به‌معنای «ایمان داشتن» است و واژه‌ی هندی -śrddha معناهایی نزدیک به‌آن را می‌تواند داشته باشد، از این‌رو بی‌درنگ *زرزدا*ـ را «ایمان آوردن» در جهت دینی آن معنی کرده‌اند. ولی جا دادن «بن ران، بیخ ران» در یک همبستگی دینی دشوار می‌نمود، از این رو به‌تعبیری شگفت‌انگیز پناه بردند: بارتلمه «تا (۴۵۶) آنجا که مؤمن‌ترین تلاش در گوشت و خون شما جایگزین شود» *ماریا و.* سمیث «تا آنجا که همّت پر از تسلیم در دل زن و شوهر موجود است» که بنا بر آن «هردوران» به‌معنای «زن و شوهر» گرفته شده است! در واقع واژه *زْرَزْدا*ـ با همه‌ی واژه‌های ساخته شده‌ی از آن یک بار هم، مفهوم «ایمان»، آن معنای مسیحی ما را («اعتماد قلبی به‌خدا»)، که برای ایرانیان یکسره بیگانه است، نمی‌دهد. دل و قلب نزد ایرانیان جایگاه ایمان و اعتقاد به‌معنای دینی آن نیست بلکه جایگاه احساسات است. واژه‌ی هندی -śraddhā در واقع به‌معنای «اعتماد کردن، راست انگاشتن» و همچنین «چیزی را پذیرفتن» هست، ولی در کنار آن «در آرزوی چیزی بودن» هم هست، و این معنا در واژه‌ی śraddhā افزونی دارد: خواهش نفسانی، در حسرت و آرزوی چیزی»، «اشتها» همچنین خواهش‌های یک زن آبستن برای خوراک‌های ویژه (ویار). واژه‌ی ایرانی *زْرَزْدا* با واژه‌های ساخته شده از آن، همه جا رساننده‌ی مفهوم «تلاش، خواست سوزان برای چیزی، تلاش کردن برای چیزی، از خواست شدید، با شادی برای چیزی سوختن» است؛ یک نمونه‌ی بسیار آشکار برای معنای بیشتر معنوی را یسن ۳۱ به‌دست می‌دهد (این کتاب ص. ۲۰۴). پس معنای آن این است: «تا هنگامی که *آژو* سوزنده‌ترین خواهش‌ها را در تهِ ران‌ها پدید می‌آورد». معنای *آژو* در اینجا از بافت سخن به‌روشنی بسیار دیده می‌شود: quamdiu penis in infima parte crurum (=in cunno) vehementissime ardet. در ترجمه من این اصطلاح آشکارا را در پرده بازگو کرده‌ام. ترجمه‌ی پهلوی ـ که بارتلمه، *واب* ۳۴۴، نک. زیرواژه‌ی -āžav آن را یکسره بد فهمیده است ـ در اینجا یک‌بار معنای بیت را درست در پیش چشم داشته است.

۳ـ اینکه «مزد» در این محفل، که به‌هیچ روی از طرفداران متعصّب درست نشده بود، یک چیز مجرّد نیست، بلکه چیزی است که در هر موقعیّت در عالم واقع در دسترس است، به‌اندازه‌یی روشن است که تنها اشاره‌یی به‌آن کافی است. درباره‌ی نقش پئوروچیستا در این سرود گاهانی نک. ص. ۲۷۳ همین کتاب.

ص. ۱۶۱: ۱ـ در گفتگوی میان سروشه و دروگ در وندیداد ۱۸ (اینجا ص. ۶۷) از این نیز سخن می‌رود که یک مرد چه باید بکند هر گاه از او در خواب ناخواسته نطفه‌یی ریخته باشد (۵۳-۱۸۴۸). اگر دست به‌اقدامی نزند، دروگ را با نطفه‌ی ریخته شده *آبستن* می‌کند. برای پیشگیری باید، پس از خواندن نیایش، این نماز را برای آرَمَیْتی بر پا دارد: «تو ای آرمیتی اثربخش، این مرد را بدین‌گونه به‌تو می‌سپارم، این مرد را به‌هنگام نوسازی پرنیروی (frašō.kərəti همین کتاب ص. ۲۲۸) جهان به‌من باز ده، همچون کسی که گاهان را می‌شناسد، کسی که یسن را می‌شناسد، کسی که آموزه را پژوهش کرد، کسی که [آن را] به‌یاد می‌سپارد، کسی که دارای این تجربه است که هستی او با هستی خدا یکی است؛ و تو به‌او نام *آتَرْداتَه* یا *آترَچیثره* یا *آترزَنتو* یا *آتَردهیو* یا یک نام دیگر از گونه *آترداته* بدهی» (۵۲-۵۱). نطفه بنا بر باورداشت آریایی یک «مرد کوچک» است، یک عضو زاییده نشده‌ی تیره است. همه‌ی تشریفات متوجّه این نکته است که برای

یک «مرد کوچک» که ناخواسته از مجموعه‌ی بزرگ برون تاخته و گمراه شده است، بستگی به‌تیره را تأمین کند. از این رو وی به‌آرمیتی، خدای مادینه‌ی تیره، سپرده می‌شود تا از این راه آن خدا او را به‌هنگام نوسازی بزرگ جهانی همچون فرزندی که از همسر خود باردار شده معرّفی می‌کند. این چه کسی است؟ از راه نام پسرش اشاره می‌شود که با *آتَرْ* باید ترکیب شده باشد: این وهومنه است که صورت تجلّی یـافته‌اش *آتَر* یعنی آتش، است (۴۵۷) (این کتاب ص. ۱۲۳، ۲۷۹).

ص. ۱۶۲: ۱ـ نوشته می‌شود ačistā از ستاک -Kaēt، واب ۴۲۷ و بعد. کار بارتلمه درباره‌ی این ستاک و واژه‌های گرفته شده از آن خشنود کننده نیست. سنج. یادداشت ۱ ص. ۸۱.

ص. ۱۶۴: ۱ـ «شما نمیرندگان»، maša (at mā)، و این چیزی است که به «شما مردم»، «شما میرندگان» ترجمه می‌کنند. ولی «میرنده، انسان» در اوستا mašya است، چند بار هم marəta (۲۹۷، ۴۵۴، ۴۶۱۳)، ولی هرگز به‌صورت maša نیست. از این رو من *مَشا* را *آمَشا* می‌دانم با افتادن -a در آغاز، در نتیجه -ā که در واژه‌ی پیشین بوده است، همین نکته در یسن ۴۳۳ که ā stīš به‌جای ā astīš باید باشد (سنج. این کتاب ص. ۲۱۳) درست است. در سانسکریت این یک پدیده‌ی تغییر واژه‌ها در جمله (sandhi) است. آنـدرآس و واکّرناگل این واژه را بدین‌گونه درست می‌کنند mā ašā (NGGW. 1913 ص. ۲۱۳؛ 1931 ص. ۳۲۳)، که یک واژه بیهوده افزوده می‌شود به‌جای یک واژه‌ی گویا و رسای دیگر، و نمی‌شود پذیرفت. ولی جمله‌ی at̰ mā mašā // yūzəm mazdā frāxšnənē / mazōi magāi ā paitī.zānatā با همه‌ی سادگی ظاهری‌اش به‌سختی ترجمه‌ی خشنود کننده‌یی به‌دست می‌دهد. یکی از این نکته‌های ناهموار برای من ā است پس از حالت به ای: *مَزُی مگای*. در آخرین مصرع یک هجا زیاد است؛ *ماریا و.* سمیث می‌خواهد با انداختن ā و آندرآس ـ واکّرناگل با خواندن Paiti-zāntā می‌خواهد دشواری را از میان بردارد. هیچ‌کدام از اینها به‌نظر من ممکن نیست. فریبنده این امکان است که در ā paitī.zānata یک غلط کهنه بـه‌جای ā paiti.zāta از ستاک -zā «رفتن» (*واب* ۱۶۸۸)، از آن ستاک zā زمانواژه‌ی ā-zā ویژه آیین‌های دینی «به‌سوگندگاه یا رازگاه آمدن» در پیوستگی با خدایان دیده می‌شود (نک. این کتاب ص. ۲۲۲). در آن صورت معنا چنین می‌شود: «به‌اینجا بیایید به‌مَگه‌ی بزرگ». ولی با این کار برای روشنگری به‌دشواری‌های تازه‌یی می‌افتیم، و هم‌سازی میان frāxšnənē و paiti.zānatā از میان می‌رود؛ سرانجام می‌توان از روی ناچاری تنها یک واژه را در گاهان تصحیح کرد.

ص. ۱۶۵: ۱ـ واژه‌یی که کنار گذاشته شده است rānyō.skərəiti (در واقع *r̥ānyas-krti) است که صفتی است برای گاو با معنای ناروشن (همچنین یسن ۴۴۶، ۵۰۲؛ «بخت، پدید آورنده‌ی بخت، آورنده‌ی بخت) واب ۱۵۲۳) «*رامن*، [این است] آرمیتی»: من چنین می‌خوانم ??ramā dā ārmaitīm؟ و ??dā؟ را دوّم کس تکین وجه هشداری (Injunktiv) می‌گیرم؛ بارتلمه و دیگران ??rāmā.dā؟ می‌خوانند «کسی که (بـه‌گـاو) آرامش، صلح می‌بخشد»، در آن یک صفت اهورایی می‌بینند و آن را با جزء پیشین یعنی زمانواژه‌ی «پدید آوردن» پایان می‌دهند، و بدین وسیله سبک بسیار سنگینی پدید می‌آورند. درباره‌ی همکردگی نک. ایـن کتاب ص. ۲۴۱.

ص. ۱۶۶: ۱ـ چنین باز شکافته مـی‌شود: mәndāidyā...-čā...vaēdyāi (=vaēdyāičā)...kā mə urvā urvāxšat̰? اینجا *مِنْدایدیای* و *وَئیدیای* مصدرهای آماجی (final) همپایه هستند، که با قیدهای خـود

پیش از جمله‌ی اصلی *کا-اوروَاخشیْت* قرار گرفته‌اند. مصدر *منَدایدیای* دو مفعول دارد: ۱- yā tōi ādištiš=ādištīm yātōi «دستوری که از سوی تو است»= «چهره‌یی که تو به‌من می‌نمایانی» (بر خلاف واب ص. ۳۲۱)، ۲- yā uxδā (=uxδā yā) frašī vohū manaŋhā (۴۵۸) که *او خذا* مفعول تأکیدی است در ساختمان دقیق و درست: سخنان رایزنی کردن = سخنانی از راه رایزنی به‌دست آوردن. مصدر *وَئیدیای* مفعولش یک ضمیر اشاره‌یی است در حال «را»یی بیشین خنثی که به‌صورت حرف ربط yā در جمله‌ی نسبی *یاچا اشا اَنگهیئوش اَریم*، که چا به‌راستی مربوط به *وَئِدیای*، که پیش قرار گرفته، می‌باشد و *اَنگهیئوش* اضافه‌ی جنسی برای *یا* است. در جمله‌ی اصلی Kā mə̄ urvā vohū urvāxšaṯ āgəmaṯ.tā (به‌جای āgəmatā، چنان‌که gaṯ.tōi به‌جای gatōi در یسن ۴۳$_{۱}$) تاکنون همیشه *آگمتا* را به‌عنوان خبر جمله گرفته‌اند و *وُهو* را به‌عنوان نامواژه‌ی خنثی در حالت مفعول آماجین و *اورواخشیَت* را به‌عنوان صفت فاعلی برای آن گرفته‌اند. بارتلمه: «چگونه روان من در خوبی خوشبختان سهم خواهد داشت؟»، *ماریا و. سمیث*: «چگونه می‌تواند روح من به‌نیکی پیشرفته برسد» ولی *اورواخشَت* از صورت همانند خود در یسن ۳۴$_{۱۳}$ که بدون هیچ‌گونه تردید صورت صرفی یک زمانواژه است و از -urvag «پیمودن» گرفته شده، جدا نیست؛ در یسن ۳۴$_{۱۳}$ آن واژه صورت سوّم کس بیشین اخباری بی‌مرز (Aorist) است، اینجا سوّم کس تکین شرطی بی‌مرز است. پس این خبر جمله است و *وُهو آگمتا* حالت «بایی» است به‌معنای همراهی.

ص. ۱۶۷: ۱- صورت معمولی آن انباز واژه‌ی میان تاش یعنی vaēdəmna است، که غالباً یکی شده با یک نامواژه‌ی حالت «بایی» (یسن ۲۸$_{۵}$ ašā سنج. یادداشت ۱، ص. ۱۲۹؛ یسن ۳۱$_{۲۲}$ manaŋhā؛ یسن ۵۱$_{۱۹}$ daēnayā؛ یسن ۴۳$_{۱۴}$، و در ۴۸$_{۳}$ مطلقاً حالت بایی است). اسم معنی از این واژه -vaedəna است با حالت اضافه (vaŋhə̄uš vaēdənā manaŋhō «برپایه‌ی انباز بودن در وهومنه» ۳۴$_{۷}$)، نفی آن چنین می‌شود: (ə̄visti < *a-visti «vaŋhə̄uš ə̄visti manaŋhō: بر پایه‌ی انباز نبودن در وهومنه» ۳۴$_{۹}$). این واژه‌ی آخر را همه از ستاک -vaēd «یافتن، بهره یافتن، رسیدن» می‌گیرند (واب ۳۴۹)، ولی در این صورت باید برابر مثبت آن هم یعنی vaēdəna،که بارتلمه و دیگران آن را از -vaēd «دانستن» می‌گیرند (واب ۱۳۱۵)، از ستاک -vaēd به‌معنای رسیدن باشد؛ در ریگودا védana به‌معنای «دارایی، تصرّف» است. واژه‌ی میانجی vaēdəmna را همه از -vaēd «دانستن می‌گیرند که از آن صورت‌هایی با پسوندهای میان تاش دیده می‌شود (سنج. Benveniste, Les infinitifs avestique Paris 1935 ص. ۸۰ و بعد) امّا با توجّه به*وَئیدمَنه* و *اویستی* من ترجیح می‌دهم که آن را هم با -vaēd دوّم یعنی دانستن پیوند دهم. من حدس می‌زنم که *وَئیدمَنه* یک واژه‌ی میانجی به‌معنای اصلی و واقعی خود نیست، بلکه یک صفت همانند میانجی است که با پیوست مستقیم به vaēdəna و نامواژه‌ی vaēda («دارایی» ۳۲$_{۱۱}$) ساخته شده است. آن وقت *وَئیدمنه* (کسی است که انبازی و دارایی (به‌معنای معنوی آن) را پدید می‌آورد، می‌سازد «از نظر معنا دارا و توانگر می‌کند»)، «رسماً می‌پذیرد» «آغاز می‌کند»؛ حالت بایی این واژه (ašā و جز آن) در اصل ممکن است وسیله را بیان می‌کرده است.

ص. ۱۶۸: ۱- در اوستای نوین Garō nmāna. بدیهی است Garō dəmāna نزد هرتل به‌معنای «خانه‌ی تابش» است (Die Sonne und Mithra im Awesta IQF 9 ص. ۱۰ و جاهای دیگر)؛ امّا از آنجا که

سرودها هم برای او تابش‌ها و پرتوهایی هستند (yašt 14, 16, 17,IQF 7 ص. ۱۱۹، ۱۲۵ و جاهای دیگر) از (۴۵۹) این رو اختلاف چندان بزرگ نیست.

۲- بدین‌گونه از هم باز می‌شود: tōi vīspā mainyəuš-čā ī vaŋhəuš (پیش از šyaoθanā می‌آید) ī pairi- spəntahyāčā nərəš syao θanā gaēθē, vahmē (مبتدا) dātō (خبر) (واژه‌ی میانجی پیشین، خنثی، خبر) xšmāvatō garōbīš stut m؟؟. واژه‌ی پیری گَیثَه در واب ص. ۸۶۴ یکسره نادرست بیان شده است. تنها معنایی که می‌تواند داشته باشد «جهان پسین» است و به‌جای Para-gaēθa است (-pairi به‌جای -para، همچنین در pairī-čiθit «پیش از این» یسن ۲۹۴) سنج. parāhva «درباره‌ی زندگی (ahu) آینده»، parō.asti «زندگی آینده» و در هندوستان paraloka «جهان پسین». درباره‌ی ساختمان xšmāvato vahmē mazdā سنج. yasnəm mazdā xšmāvato یسن ۳۳۸.

ص. ۱۶۹: ۱- بارتلمه: «من که به‌یاد سپرده‌ام که درباره‌ی روان بیدار باشم، همراه وهومنه» (به‌همین گونه *ماریا و. سمیث*)؛ آندرآس ـ واکرناگل: «من، آن که یگانه کسی هستم که با منش خوب به‌این می‌اندیشم که روان بیدار باشد.» ساختمان جمله: yō mən dadē urv nəm gairē haθrā vohū manaŋhā؟؟

ص. ۱۷۰: ۱- برخلاف واب. ص. ۱۴۷۸؛ این واژه بر بنیاد واژه‌ی فم. gyān، فن. «جان» است (به‌همین گونه آندرآس ـ واکرناگل NGGW 1931 ص. ۳۲۲). این تصوّر درباره‌ی ایران نیاز به‌پژوهش بیشتری دارد. در هند گونه‌یی «افسانه درباره‌ی تنفّس» سخت گسترش یافته (فرضیّات درباره‌ی prāṇa، apāṇa، vyāna و جز اینها)، و این بی‌گمان بنیاد پیشینی در آریایی کهن دارد. از کوشش‌هایی که *هـ. و. بیلی* (در جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۲۳ و بعد) و *آندرآس ـ واکرناگل* (NGGW 1913 ص. ۳۷۳؛ ۱۹۳۱ ص. ۳۲۲) درباره واژه‌ی vafu کرده‌اند من نمی‌توانم پیروی کنم. ریشه‌ی این واژه هر چه باشد (همچنین آنچه که در واب ۱۳۴۶ داده شده قابل تردید است) ولی پیوندی به‌صورت نیایشی مقدّس و آواز مغانی قطعی است، سنج. یسن ۴۸۹.

۲- چنین از هم باز می‌شود ahurāi (نشانِ کننده در حالتِ اضافه) staotāčā yəsnyāča vaŋhəuš manaŋhō (مفعول «بایی»).

۳- گفته‌ی هرتل را، که arədra به‌معنای «سوزان» است و همریشه با واژه‌ی لاتینی ardēra، $(Die)_{6,146}$ arische Feuerlehre IQF و جاهای دیگر)، من درست می‌دانم، آنچه که قطعاً درست نیست سخن بارتلمه است در واب. Arədra:۱۹۵ مردی است که مِنِه سوزنده دارد ۳۰۲ از سوی اهورمزداه هم به‌کار می‌رود ۴۳۳.

ص. ۱۷۱: ۱- «مزد ستایش» isūdəm stūtō: درباره‌ی مفهوم -išud نک. ص. ۲۱۱.

ص. ۱۷۲: ۱- بند بسیار پیچیده‌یی است که در آن به‌ویژه vispəng در بیت دوّم دشواری بسیار به‌بار آورده است. بارتلمه آن را حالت اضافه‌ی بیشین، خنثی می‌گیرد (=vīspam به‌جای vīspanam؟؟) و آن را با paorvīm «primo omnium» «پیش از همه، نخست» می‌پیوندد (واب ۱۴۶۲ و جاهای دیگر)؛ این بسیار نگران کننده است چه در جاهای دیگر به‌صورت دیگر می‌بینیم مثلاً vīspan m mazištəm؟؟ یسن ۴۵۶ vīspan m vahištəm؟؟ یسن ۴۳۲ و یک گروه //....vīspəng.......pao rvīm/...... به‌نظر من ساختن یک گروه از این دو واژه این اندازه به‌هم پیوسته به‌دشواری ممکن است. بنا بر نظر *ماریا و. سمیث* باید

vīspəng مفعول «رایی» بیشین، نرین باشد و مفعول برای spəntahyā، که در اینجا یک معنای متعدّی دارد: «نیکوکار در برابر همه‌ی مردم»؛ امّا یک چنین پیوندی بسیار شگفت انگیز و تصوّرناپذیر است. آندرآس ـ واکّرناگل (NGGW 1913 ص. ۳۶۴) vīspəng را عطف بیان برای šyaoθanā می‌گیرند: «همه‌ی کارها»، ولی vīspəng خنثی بیشین به‌هیچ روی نیست و من نمی‌توانم به‌یک ناسازگاری در چنین متن‌های کهن گمان ببرم. من ویسپنگ را مفعول (۴۶۰) رایی بیشین، نرینه می‌گیرم و مفعول نخست برای yāsā و مفعول دوّم آن šyaoθanā است؛ برای ساختمان -yās با دو مفعول سنج. یسن ۲۸: vahistəm θwā vahišta...yāsā. واژه‌ی ویسپنگ معنی «همه‌ی خدایان» را دربر دارد؛ این خدایان از ترکیب mazdā...ašā بیشتر مشخّص می‌شوند.

ص. ۱۷۳: ۱ـ روشنگری بارتلمه و دیگران درست نیست.

۲ـ چنین از هم باز می‌شود:

ā vō gaōšā hōm.yantū <tāiš> yōi sārəntē -ahurō aša- vē šyaoθanāiš uxδāiš <čā> hizvā vaŋhōuš manaŋhō؟؟

شیئوثنائیش و اوخذائیش از راه هم‌سازی مصرع‌ها یکی شناخته‌اند چنان که به‌حرف پیوندی نیازی نیست، نک. یادداشت ۱ ص. ۱۱۵.

ص. ۱۷۴: ۱ـ متن akā var(a)nā / drəgvā hizvā āvərətō؟؟. بارتلمه (واب ۳۳۴) به‌طور خیلی تصنّعی آورتو را مفعول «اندری» می‌گیرد برای یک نامواژه -āvərəti؛ این تنها یک واژه‌ی میانجی است (در واقع ā-vr̥ta ؟؟) در حالت فاعلی، تکین از یک زمانواژه -ā-var که با ستاک معمولی -var ترکیب شده است (این کتاب ص. ۶۴، ۲۰۶)، که یک مفهوم مقدّس حقوقی است.

۲ـ نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۸۴.

ص. ۱۷۵: ۱ـ مورد بی‌اندازه دشواری است ولی، چنان که آندرآس و واکّرناگل می‌پندارند، تباه نشده (NGGW 1931 ص. ۳۲۴). من اینجا تنها می‌توانم بازشکافی که از آن کرده‌ام بازگو کنم: tā ... hyat̰ šyaoθanəm akā

tā...hyat̰=(به‌همان‌گونه که گذشت) akā vačaŋhā (حالت بایی و همراهی) manaŋhā
šyaoθanəm akəmčā manō akəmčā vačō

به‌جای tā <akā> šyaoθanā akāčā manaŋhā akāčā vačaŋhā hyat̰ به‌ردیف šyaoθanəm akā manaŋhā akā vačaŋhā افزوده‌ی عطف بیانی است، هر چند از نظر دستوری کمی سنگین، به‌عنوان جزء چهارم و خلاصه کننده‌ی قطعه‌ی akasčā mainyuš افزوده شده است: hyat šyaoθanəm مبتدای زمانواژه‌یی است که از dəbənaotā در جمله‌ی اصلی باید تکمیل کرد، و مفعول است برای vā yəng daēvēng؟؟.

ص. ۱۷۶: ۱ـ J. Stadling در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۴۵ همان اثر یاد شده؛ G. Nioradze, Der Schamanismus bei den siberischen Völkern Stuttgart 1925

E. Reuterskiöld, De nordiska lapparnas religion (Populära etnologiska skrifter, hrsg. von C. V. Hartman, Nr. 8) Stockholm 1912

موادّ بسیار سودمند در U. Harva است و افسوس که به‌زبان فنلاندی است Aftain suvun uskonto (دینِ تیره‌ی آلتایی)، Porvoo-Helsinki 1933.
۲- در همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۹۰.
ص. ۱۷۷: ۱- Stadling ص. ۹۸-۹۴.
۲- ۹۹-۹۸.
(۴۶۱) ص. ۱۷۸: ۱- ص. ۱۰۶-۱۰۳
۲- ص. ۱۰۶ به‌بعد
ص. ۱۷۹: ۱- ص. ۱۰۷، ص. ۱۰۹-۱۱۱؛ درباره‌ی شعر شمنی نک. ص. ۱۳۵-۱۳۰
ص. ۱۸۰: ۱- Reuterskiöld همانجا ص. ۶۴ تا ۷۳. Strömback, Seid (نک. همین کتاب ص. ۱۶۷) ص. ۱۵۰-۱۲۱.
ص. ۱۸۱: ۱- همانجا ص. ۱۱۳.
۲- ص. ۱۱۰ و بعد.
۳- ص. ۱۲۵ به‌بعد سنج. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۷۶.
۴- ص. ۱۱۴ به‌بعد (با کتاب‌هایی که آنجا یاد شده).
ص. ۱۸۲: ۱- آنچه که یاران اهل راز فرقه‌های صوفیه بسیار در مصر، به‌ویژه در قاهره، بیش از هر چیز در نظر دارند، چیزی نیست جز همان هنر شمنان به‌گونه‌ی ساده‌ی آن. در میان مردمی با استعدادهای لازم در این کار ممکن است در این محافل یک شمن پرستی کاملاً مرتبی پدید آید که از هیچ نظر با آنچه که ما از سیبری، از سرخ پوستان و جز آن، می‌شناسیم فرقی ندارد؛ نمونه‌ی بسیار عالی در این باره از مصر بالا را A. H. Winkler در نوشته‌ی بسیار خوب و مهمّ خود: Die fahrenden Geister der Toten (Stuttgart 1936) توصیف کرده است.
۲-
Köprülüzade Mehmed Fuad, Influence du chamanisme turcomongol sur les ordres mystiques musulmans (Mem. de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, nouv. sér I) Istanbul 1929
ص. ۱۸۴: ۱- فرضیه‌یی که پیش از اینها *گِلدنِر* اظهار کرده بود (Vedische Studien جلد ۱ ص. ۲۸۶ به‌بعد) و همچنین مِیّه آن را بازگو کرده بود (Troi conférences sur les Gâtâ de l'Avesta ص. ۴۰ و بعد) مبنی بر اینکه بندهای هر یک از گاهان نخست در میان اوستایی، که منثور بوده و امروز از میان رفته، گنجانده شده بود، به‌هر حال سست است، و بر پایه‌ی نادیده گرفتن ویژگی گاهان است. این فرضیه که به‌نام فرضیه‌ی Ākhyāna شناخته شده است اصولاً برای اوضاع و احوال هندی ساخته شده است، و در آنجا هم به‌نظر می‌رسد که برای ادبیات تازه کاربردی داشته باشد نه برای ادبیات ودایی؛ برای دید کلّی در این باره نک. به‌خلاصه‌ی گفتگو در کتاب *شارپنتیه* Charpentier, Die Suparṇasage, Uppsala 1920 ص. ۷۷-۱.
ص. ۱۸۵: ۱- به‌پیروی از افسانه‌ی ایسلندی Þrándr (این کتاب ص. ۱۷۳) ماگنوس السن Magnu Olsen,

(Maal og Minne 1916 ص. ۱ به‌بعد از روی Strömbäck, Seid ص. ۱۲۴) واژه‌ی varðlok(k)ur را که در Erikas saga rauða آمده است (کسی «یا چیزی» که ارواح را در آغوش می‌گیرد) معنی کرده و در آن محفلِ خوانندگانی را می‌بینند، که بر روی سیذهیالر نشسته، و lva ؟؟v آنها را احاطه کرده و وسیله‌یی سحرانگیز برای نگاهداشتن ارواح بوده است. این همانندی خوبی است برای مَگه. ناگفته نماند که شترم یک توجیه دیگر را در این واژه ترجیح می‌دهد.

ص. ۱۸۶: ۱ـ K. Meuli, Seythica در Hermes 70, 1935 ص. ۱۷۶-۱۲۱.

(۴۶۲) ص. ۱۸۷: ۱ـ Aēibyo حالت «به، ای؟؟» بیشین خنثی (به‌وسیله‌ی این چیزها) و متمّم است برای yāiš و yā(čā) در جمله‌ی yā-urudōyatā ممکن نیست واژه‌ی آخر به‌گونه‌یی زمانواژه‌ی «واداشتی» برای -road «فریاد کردن»، چنان‌که بارتلمه می‌پندارد، باشد (واب ۱۴۹۲؛ در آن صورت باید raodayeiti* باشد) بلکه باید یک ناموازه باشد از زمانواژه‌ی rudāyati*) از همان‌گونه که pr̥tanāyate (جنگیدن) در هب. است، و به‌معنای «بانگ برآوردن، فریاد کردن» باشد. درباره‌ی nman؟؟ نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۴۱.

۲ـ این صورت ممکن است گونه‌یی نگارش نارسا باشد از Urudāyant (در اصل rudāyant*) یا ناموازه‌هایی که از زمانواژه ساخته شده‌اند و به āya پایان می‌یابند، ممکن است با نام‌وازه‌هایی با پایانه‌ی -aya تبدیل شوند، چنان‌که در هندی چنین است. آنچه به‌چشم می‌خورد صورت نرین داشتن این نام است گرچه مقصود از آن یک زن است. شاید در اینجا با یک پدیده‌ی تبدیل جنس (نک. ص. ۲۵۵ همین کتاب) سر و کار داشته باشیم؟

ص. ۱۸۹: ۱ـ نک. گفتار من Questions در JA ۲۱۹ سال ۱۹۳۱، ص. ۱۲۵-۱۱۹.

ص. ۱۹۱: ۱ـ تأکید بر سر «آنِ خودشان» است: اوروَنِ آنها و دَئینای آنها را وهومنه تعیین نکرده است، آنان در بیرون انجمن قرار گرفته‌اند و به‌راه خود می‌روند، راهی که آن را نیروی بدی تعیین کرده است. این کاربرد زبانی تأکید شده، در گاهان غیرعادی نیست، زمانواژه‌ی کنا (متعدّی) -xraod به‌نظر می‌آید که اینجا ترایا (.trans) و واداشتی باشد و کسی را «وادار به‌فریاد کردن» مفعولِ yə̄ng؛ در یسن ۵۱۱۳ به‌عکس ناترایا (.Intrans) است. تنها در همین دو جا دیده می‌شود. شاید سرانجام یِنگ گونه‌یی نگارش باشد از yam؟؟ (سنج. Kəhrp m=kəhrpə̄m؟؟ یسن ۳۰۷ یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۴۱)، که یک صورت غیرمعمولی حالت اضافه‌ی بیشین yaēš m؟؟ ممکن است باشد، به‌گونه‌یی که چنین معنی بدهد: "که روان و دئینای خودشان فریاد می‌کند؟" معنی «فریاد کردن» به‌هر حال به‌نظر من به‌اندازه کافی از راه زبان‌های دیگر تضمین می‌شود (واب ۵۳۳ بر عکس «ترساندن، ترسیدن» و هرتل در یسن ۵۱۱۳ «خشمگین بودن» ترجمه کرده است.)

ص. ۱۹۲: ۱ـ دو واژه‌ی hizvasča ašahya=ašahyā hizvasčā (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص ۱۲۳) با هم باید پیوسته باشند و واژه‌ی وابسته در حالت اضافه (Genetivattribut) برای paθō گرفته شوند. بیت یکم از نظر زبانی روشن نیست.

ص. ۱۹۴: ۱ـ هم چینوَت اوشتانه و هم اوشتانوُ چینوَهیا، که در اینجا سخن از آن است (یشت ۱۹۴۸) و هم اوشتانَهیِ چین‌مانی (یسن ۱۲۳، این کتاب ص. ۲۷۳) را بارتلمه نادرست معنی کرده است،

چه در آنها کوشش می‌کند معنی «قصد جان کسی دیگر» را کردن بجوید. به‌عکس در این اصطلاحات کوشش برای در اندیشه‌ی زندگی خود بودن، قرار دارد.

بخش ۵

ص. ۱۹۸: ۱ـ yəng grəhmā به‌جای yāiš grənmā (حالت بایی ـ همراهی کننده). به‌جای الف و ب می‌توان گفت الف همراه با ب که در این صورت ب در حالت بایی همراهی کننده قرار دارد؛ سنج. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۶. چنان‌که این مورد نشان می‌دهد، می‌شود در اینجا الف از ب از نظر حالت بیرون کشیده بشود، چنان‌که هر دو در حالت بایی قرار گیرند؛ برای نمونه‌ی دیگر این مورد نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۷۳. در مصرع آخر این بند واژه‌ی *دروجیم* را من با *یایش گرِهما* با به‌کار رفتن واژه čā- همپایه می‌دانم، که به‌واژه‌ی xšaθrəm پیوسته است؛ ?īšan m?? (۴۶۳) عطف بیان است برای *دْروجیم*، و *خْشَثْرِمْ* مفعول آن است. دیگران به‌گونه دیگر دریافته‌اند. توجیه آندرآس ـ واکرناگل از واژه *گرِهما* (NGGW 1931 ص. ۳۲۷) قابل استدلال نیست.

۲ـ آندرآس ـ واکرناگل NGGW 1913، ص. ۳۸۳؛ 1931 ص. ۳۲۷؛ این دو واژه را یکسره اسم جنس می‌گیرند به‌معنای «پیشوای دینی قربانی کننده» و این را من نامحتمل می‌دانم، چنان که نظر آندرآس را درباره‌ی *بِندَوَه* که از کریستن سن گرفته (ص. ۱۹۱ همین کتاب) و آن را اسم جنس می‌دانند به‌معنای «انجمن آیین» نمی‌توانم بپذیرم (Die Iranier در: Kulturgeschichte des alten Orients ص. ۲۲۰ یادداشت ۳).

ص. ۲۰۰: ۱ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۷۸. در بیت آخر من هیم را با frādaiŋhe به‌هم می‌پیوندم و vāstrəm را مفعولی می‌دانم برای mīzən. تصحیح‌ها (*گلدنر* ص. ۳ یادداشت ۱۱ از همان کتابی که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده؛ *لومل* NGGW 1934 ص. ۸۵) همه زیادی است.

ص. ۲۰۱: ۱ـ Essays ص. ۲۹۲ و بعد.

۲ـ نک. از جمله Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedes ص. XI تا XXVI

۳ـ Ostiranische Kultur ص. ۱۷۷ به‌بعد.

۴ـ La religione di Zarathustra ص. ۵۹. *پتازونی* حدس می‌زند که «نوسازی دینی» زردشت در سده‌ی ۷ ق.م. در شمال غرب ایران روی داده است، همانجا ص. ۸۳.

۵ـ واب ۱۶۷۵.

۶ـ Early Zoroastrianism ص. ۸۴ به‌بعد.

۷ـ Zarathustras religionshistoriska ställning (یادداشت ۲ ص. ۴۸) ص. ۷۷ به‌بعد، ۸۷ و جز آن.

ص. ۲۰۲: ۱ـ Zarathustra, en Bog om Persernes gamle tro, Kopenhagen 1899/1902 ج. ۱ ص. ۷۲ به‌بعد؛ ج. ۲ ص. ۱۷ به‌بعد.

۲ـ Troi conférences sur les Gâtâ de l'Avesta ص. ۶۸ به‌بعد.

۳ـ آخرین بار در Den levande Guden Stockholm 1932 ص. ۲۳۷ به‌بعد، ص. ۲۵۸. در تضاد باشنده و

کوچنده در کتاب: Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte[6] Berlin 1931 ص. ۲۲۵ سخت پافشاری شده است.

۴ـ Geschichte des Altertums 1[4] Stuttgart 1921 ص. ۹۱۶ به‌بعد.

ص. ۲۰۵: ۱ـ درباره‌ی رابطه موبدان و انجمن راز از نظر دارایی در شرایط ابتدایی، من بررسی‌های ویژه‌یی نتوانستم پیدا کنم. از نظر تاریخی در این نکته چیز نامحتمل وجود ندارد که مَگه‌ی زردشت، گونه‌یی رهبانیت ابتدایی آریایی را مجسّم می‌کرده است. این بی‌گمان تنها جنبه‌ی برونی وضع برجسته‌ی او در برابر کارهای روزانه و پرداختن به‌پرورش چارپا بوده است. یافتن آگاهی‌هایی از زردشتی غربی را نمی‌توان انتظار داشت، چه، مَگه‌ی زردشت در غرب از میان رفت، و اوضاع اجتماعی در آنجا یکسره از گونه‌ی دیگر بود.

ص. ۲۰۸: ۱ـ برای هندوستان سنج. مواد ودایی که هرتل فراهم آورده است Die arische Feuerlehre IQF 6 ص. ۱۶۱ به‌بعد (۴۶۴) برای اوستای نوین نک. همین کتاب ص. ۲۸۷

ص. ۲۱۲: ۱ـ من از yōi drəgvantō mazibiš čikoitərəš یکسره چیز دیگری درمی‌یابم تا بارتلمه و دیگران. مَزیبیش از نظر من یک نامواژه است، و با آن صفت mazištō را می‌سنجم که بِنْدَوَه در یسن ۴۹٫۱ می‌گیرد؛ حالت بایی اینجا جنبه‌ی همراهی دارد از آنِ یوُیْ است. واژه‌ی drəgvantō وصف خبری است. گذشته‌ی پرداخته از زمانواژه‌ی -kaēt (سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۴) را من مطلقاً به‌معنای «پرتوافکنی (چیستی نک. همین کتاب ص. ۱۵۵) برپاکردن» می‌گیرم. و چنین ترجمه می‌کنم: "که همراه با «بزرگان» (اصطلاح فنّی) نمایشی همچون پیروان دروگ برقرار می‌کنند." تا آنجا که من می‌بینم برداشت مَزیبیش به‌عنوان قید «بسیار» (واب ۱۱۵۶؛ *آندرآس-واکّرناگل* NGGW 1913 ص. ۳۸۳) یکسره نادرست است.

ص. ۲۱۳: ۱ـ Šyaoθanōi spəntəm سنج. یسن ۳۱٫۸؛ درباره‌ی ašā در بیت ۴ نک. همین کتاب ص. ۱۳۳.

ص. ۲۱۴: ۱ـ گذشته از آنچه که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده اینجا از این آثار باید نام برد: J. Markwart, Das erste Kapitel der Gāþā uštavatī (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۸). آندراس و واکّرناگل یسن ۳۱ را در NGGW 1911 ص. ۱ به‌بعد شرح کرده‌اند؛ یسن ۴۳ در همانجا به‌سال ۱۹۳۴ توسّط ه. *لومّل* ص. ۷۹-۶۸ شرح شده است.

ص. ۲۱۵: ۱ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۹۸

۲ـ درباره *ایشود* و *دائْرَه* سنج. ص. ۲۱۱؛ من hənkərətā را واژه‌ی میانجی، حالت کُنایی بیشین، خنثی می‌دانم که مربوط می‌شود به daθran m؟؟ (برخلاف واب. ۱۷۷۰).

ص. ۲۱۶: ۱ـ چندان اطمینان به‌این بیت نیست؛ ترجمه به‌پیروی از آندرآس ـ واکّرناگل و *ماریا و. سمیث* است.

۲ـ -ašəm hap در اینجا و -ašīm hap در یسن ۴۳٫۴ اصطلاحات بسیار کهن دینی آریایی هستند، که از آن چنین برمی‌آید که ریگودا همان صورت نیایشی -r̥tam sap را می‌شناسد و از آن نامواژه‌ی -r̥ta sap را ساخته است. بدبختانه معنای آن به‌طور اطمینان بخش ثابت شدنی نیست؛ آنچه قطعی است این است که -hap نمی‌تواند معنای «نگاهداشتن» داشته باشد (واب ۱۷۶۴). بی‌گمان این واژه رساننده‌ی رفتن از حالتی

به‌حالت دیگر است؛ *هرتل* (ص. ۱۸۱-۲۰۱ yašt 14, 16, 17, IQF 7) پیدا است که آن را به‌معنای «روشن کردن آتش، شعله‌ور ساختن» می‌گیرد، ولی به‌هر حال از نظر ریشه آن‌گونه که او می‌خواهد ثابت شدنی نیست. واژه‌ی vāzišta را بر خلاف واب ص. ۱۴۱۷ به‌معنای «آتشی‌ترین» می‌گیرم، این یک صفت معمولی برای آتش است (یسن $۱۷_{۱۱}$، $۳۶_{۲}$) و در واقع به‌معنای «بسیار تُندگذرا» است؛ در این واژه اثری از وا داشتن در میان نیست، سنج. همچنین واژه‌ی هندی vāhiṣṭha. درباره‌ی بند ۲۱ باید یادآوری کرد که آندرآس و واکّرناگل واژه‌ی vazdvar را که من همداستان با بارتلمه، Beständigkeit (ایستادگی، پافشاری، پابرجایی، وفا، دوام) ترجمه کرده‌ام، به‌معنای «پیشوایی» گرفته‌اند (ص. ۲۸، ۳۲ NGGW 1911)؛ این روشنگری به‌نظر من چندان برجسته نیست.

ص. ۲۱۸: ۱ـ این چنین باید ترکیب شوند tāčit̰ (مصدرهای آماجین) yehyā mā ərəšiš vīduyē mənčā ...dāidyāi yā (مفعول مصدرها). درباره‌ی وضع ضمیر نسبی *یهیا* در درون جمله نک. شماره ۱ ص. ۱۴۴؛ برای گونه‌ی جمله‌ی نسبی سنج. yehyā mā aiθiščit̰ dvaēθā یسن $۳۲_{۱۶}$ (بسیار همانند یسن $۴۸_{۹}$). قاعده‌ی سازگاری (۴۶۵) مصرع‌ها (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵) اینجا به‌کار می‌آید: جمله‌ی yehyā mā ərəšiš در بیت ۲ ب همسان است با hyat mōi...dātā vahyō در بیت ۱ ب؛ برگشت ضمیر که واژه‌ی vahyō است در آخرین جمله نسبی گنجانده شده است.

۲ـ سنج. یادداشت ۲ ص. ۱۳۸.

ص. ۲۲۰: ۱ـ aŋhəuš ahurəm šyaoθanaēšu؛ برای بازشکافی آن سنج. یسن $۴۶_{۹}$ šyaoθanōi spəntəm / ahurəm.ašavanəm و یسن $۴۸_{۶}$ aŋhēuš z θōi / ahurō pouruyehyā؟؟.

۲ـ صورت اصلی *fšahya است. ترجمه‌ی بارتلمه «یاری بخش سودمند، پشتیبان، پیش‌تر» (واب ص. ۱۰۲۹) تنها یک حدس است. آندرآس ـ واکّرناگل (NGGW 1911 ص. ۳۰) با توافق هرتل (Die arische Feuerlehre IQF 6 ص. ۱۰۷ و بعد) این واژه را از ستاک -(s)paś ستا: -spas «دیدن، نگریستن» می‌گیرند و آن را با صورت مفروض *-pśasya با همان ساختمان همانند ودایی -namasyà بازگو می‌کنند و به‌معنای «بینا و نگرنده‌ی چیزی» ترجمه می‌کنند؛ ولی این بازگویی به‌نظر من در صورت ظاهر به‌کلّی شگفت انگیز است و من بهتر می‌دانم که -fšahya را با -fšah بند و زنجیر، (وندیداد ۴) وابسته بدانم. هـ. و. *بیلی* BSOS ج ۷ سال ۱۹۳۴ ص. ۲۷۶ به‌همین‌گونه این واژه را از یک زمانواژه‌ی *فْشَهْ* می‌گیرد ولی در آن معنای pasu «چارپا» می‌بیند، به‌طوری که آن را هم‌معنای *فشوینتْ* می‌داند، یعنی «نگاهدارنده‌ی چارپا».

۳ـ -mərəti (در واقع *mr̥ti ؟؟) همان است که در هندی باستان smr̥ti «یاد، سنّت و روایت» است.

ص. ۲۲۲: ۱ـ همین‌گونه است واب ۲۸۵. پاره‌ی دوّم -biš ساده شدن واژه‌ی *-bišaz یا -bišiz از -bišaz «درمان کردن» است. آندرآس و واکّرناگل این واژه را نامفهوم می‌دانند. ولی این از همان‌گونه‌ی vispō-biš است که نام درخت افسانه‌یی است در میان دنیای وئوروکَشَه (یشت $۱۲_{۱۷}$) و صفت‌های hubiš و ərəδwō-biš را دارا است. پس این هم مربوط می‌شود به‌یک گروه وابسته از اصطلاحات کهن افسانه‌یی.

ص. ۲۲۴: ۱ـ «به‌یاری کنندگان راستین»: haiθyəng ā stīš=ā astīš، نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۷ «با یک تیره‌ی خوب [برگِرِدِ تو]: huzəntuš؛ من در اینجا پیرو نظر آندرآس هستم (Lommel, NGGW 1934 ص. ۶۹)، هر چند به‌تعبیر دیگری. واژه‌ی š θwāv؟؟، که در واقع به‌معنای «یکی همچون تو» است

باید اینجا به‌اهورمزداه برگردد و یک گونه تعبیر محترمانه‌یی در خطاب است.

۲- taxmәmčā spәntәm=spәntәm taxmәmčā (یادداشت ۱ ص. ۱۲۳)؛ «به‌کار بستن (؟)»: -hap نک. یادداشت ۲ ص. ۲۰۶. در نتیجه جمله‌های نسبی، hyaṯ در بیت ۲ آ، در بیت ۵ آ دوباره آمده است.

۳- چنین از هم باز می‌شود: yahmī urvaēsē ǰasō, ahmī ārmaitiš sәnghaitī واژه‌ی ratuš را بارتلمه (واب ۱۵۰۲) در حالت «رایی» و بیشین از واژه‌ی رَتو که تنها در اینجا آمده است و معنای «دادگاه، داوری، سخن داور» را گرفته است که برای سنگَهیتی باید مفعول باشد؛ به‌همین‌گونه آندرآس (به‌پیروی از لومّل NGGW 1934 ص. ۷۰). همه‌ی اینها در نظر من نامحتمل است؛ رَتوش به‌گمان من (۴۶۶) واژه معمولی رَتو است در حالت کنایی تکین به‌عنوان وصف خبری برای آرمَئیتیش، و واژه‌ی سنگَهیتی به‌معنای مطلق قرار دارد «داوری را فراگو کردن». θwahya xratouš در بیت ۵ آ صورت وابسته‌یی است برای رَتوش در بیت ۴ آ، بنا بر قاعده‌ی سازگار کردن مصرع‌ها (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵)؛ دابَه یَیتی را باید به‌معنای کامل زمانواژه واداشتی گرفت «وادار به‌دروغ کردن».

۴- من daxšārā را با ayārә می‌پیوندم. واژه‌ی نخست به‌سختی قابل توصیف است؛ این بیت یک هجا افزوده دارد. به‌هر روی چنین به‌نظر من می‌رسد که این واژه‌یی است که از دَخْش- گرفته شده است، و آن را دستور دادن، راهنمایی کردن ترجمه می‌کنند، هر چند که یک معنای واقعی‌تری باید در آن نهفته باشد؛ از این خانواده است واژه‌ی fradaxštar، که من آن را در یسن ۳۱۴۷ (ص. ۲۰۵) «آگاهیده» ترجمه کرده‌ام، و چنان‌که پیدا است یک اصطلاح رازآمیزی است (همچنین یسن ۵۱۳). واژه‌ی tanušičā (آخرین واژه‌ی این بند، «شخصیت‌ها») را من صورت نادرستی از tanušučā می‌دانم؛ واب. ص. ۶۳۳ گونه‌ی دیگر می‌گیرد.

۵- درباره‌ی Kahmāi vīvīduyē vaši استاد هـ. سمیث H. Smith عبارت زیر را در ریگودا ۱۰، ۹-۱۲۱۱ یادآوری می‌کند Kásmāi devā́ya haví̱ṣā vidhema? در این شرایط وی‌وی‌دویه را نباید واژه‌ی آریایی vi-vid-vai، از -vi+vaēd «دانستن» گرفت، بلکه *vividh-vai از دوباره شدن ریشه‌ی -vidh است که بـه «بزرگ داشتن، نیایش کردن، پرستش کردن ترجمه می‌شود. واژه‌های rātam nәmaŋhō؟؟ را مـن rātәm nәmō (سنج. xšmākәm...savaŋō=xšm.savō یسن ۵۱۲ و یادداشت ۳ ص. ۲۱۴) می‌خوانم، یعنی پیوند ناموا‌ژه + صفت با ناموا‌ژه وصفی + واژه‌ی میانجی حالت اضافه، جانشین شده است. (مانند ایـن عـبارت لاتینی: cuncta terrarum (همه‌ی سرزمین‌ها) و در یونانی μεγα δωναμεως (=بزرگ از نظر نیرو)، که در آنجا rātәm با مادین تکین rāt m؟؟ جانشین می‌شود به‌جای آنکه با خنثی بیشین rātā بیاید، که در اصل چیزی جز یک ساختمان اسم جمع با پایانه‌ی ā نیست که همانند مادین تکین است (جابه‌جا شدن خنثی بیشین و مادین در اوستای نوین بسیار عادی است). حالت اضافه‌ی ašahyā را من بیان کننده‌ی کار بـرای ثْوَهمای آثْره و rāt m؟؟ را مفعول «به»یی برای nәmaŋhō می‌گیرم.

۶- برای zrazdaitiš «کوشش» نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵۳.

ص. **۲۲۵**: ۱- یک نمونه‌ی بسیار خوب برای سازگاری مصرع‌ها (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۱۵): بیت ۳ آ با بیت ۴ آ و بیت ۵ آ دنبال و تکمیل می‌شود؛ ناموا‌ژه‌های بیت ۴ آ و ۵ آ در حالت اضافه و بدون حرف پیوندند و با هم همپایه شده‌اند (در یک ردیف آمده‌اند) و بستگی دارند به arәθā در بیت ۳ آ؛ Kāmahya tәm در بیت ۳ ب است برای جمله‌ی نسبی itē ... yәm در بیت ۴ ب. ترکیب کامهیاتِم (به‌جای taṯ، با

سازش جنسی به‌سوی tə̄m Kāmən=(Kāma، نک. به‌پیش از این (سنج. لاتین illud momenti).
۲- من این بیت را بدین‌گونه از هم باز می‌کنم: rafənō hyat̰ nā isvā fryāi vaēdəmnō daidit̰ <tat rafənu> maibyō tavā, mazdā, frāxšnənəm <hyāt̰> جمله‌ی اصلی (۴۶۷) جمله‌ی اسمی است که باید آن را آرزویی تصوّر کرد، که به‌اندازه‌ی کافی با حالت آرزویی نسبی دَئیدیت بیان شده است؛ این در نتیجه‌ی سازش وجوهِ (Modusattraktion) جمله‌ی فرعی در جمله اصلی قرار دارد (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵). صورت دَئیدیت آشکارا آرزویی است یسن ۴۳۱۶ (سازگار با هیات) و از روی قاعده‌ی سازش وجوه، به‌صورت آرزویی باید فهمیده شود، همچنین است در یسن ۲۸۲ (در جمله نسبی پس از مصدر dāvōi که بیان کننده‌ی یک آرزو است) و یسن ۴۶۲ (در جمله‌ی نسبی پس از صورت هشداری āxsō که آرزو را بیان می‌کند)؛ این صورت ساخت نوینی است به‌جای daidyāt̰ پس از میان تاش Frāxšnənəm.daidītā (به‌جای -frāxšnana) ناموازه‌یی است از مصدر frāxšnənē یسن ۲۹۱۱، ۴۳۱۲ (از ریشه‌ی مفروض *frāxš-nan-ai) و از یک زمانواژه‌ی همانند هندی باستان pra-jñā گرفته شده است. صورت azə̄ را (که در واب ۲۲۵ به‌عنوان مصدر شناخته شده است) من وجه هشداری (Injunktiv) می‌گیرم=āzāh (سنج. بنونیست Les infinitifs de l'Avesta ص. ۱۴)، که در ترکیب -āzāh-sar به‌صورت -āzāh کوتاه شده بود؛ درباره‌ی معنای آن نک. ص. ۲۲۲. درباره‌ی saradanā؟؟ نک. همانجا؛ در اینجا باید به‌واژه‌ی ودایی -sárdha(s)، که نامی است برای «سپاه وحشی، ماروت‌ها» و به‌زمانواژه‌ی واداشتی -ati pra-śardhayati با مفعول giras «آوازها» ریگودا ۸، ۱۳۸ اشاره کرد، تفصیل بیشتر درباره‌ی باورهای مربوط به‌این موضوع را از ویکاندِرْ انتظار داریم.
۳- «تا بتوان در آن خوش آمدی یافت». ušyāi مَن پیرو روشنگری لومّل هستم (جشن نامه‌ی پاوری ۱۹۳۳ ص. ۲۸۴ و بعد): نکته‌گیری‌های بنونیست (Les infinitifs l'Avesta ص. ۶۸) به‌نظر من قاطع نیست. به‌طور آزمایشی من pouruš را در حالت کُنایی تکین، و وصفی می‌گیرم برای mā، و آن را «معمولی، ساده» ترجمه می‌کنم، همچنان‌که از کاربرد بیشین به‌معنای «مردم بسیاری، توده‌ی مردم ساده، عوام (*οἱ πολλοί*)» مانند یسن ۵۰۲ pourušū hvarə̄ pišyasū ممکن است ساخته شده باشد. ولی این بسیار نامطمئن است، و شاید بهتر این باشد پُئوروش را با دْرگْوَتْوْ پیوست: "باشد که مرد در پی خوش آمد پیروان دروگ (=توده‌ی مردم ساده‌ی پیرو دروگ) نباشد." با این همه به‌نظر می‌رسد که این معنا درباره‌ی یک وحی مورد نداشته باشد. به‌عکس می‌توانست مردِ ساده به‌خوبی از این خطر برحذر داشته شود که پسند پیروان دروگ باشد، یعنی پیروان آیین نوین، که بیشتر در میان زورمندان و بزرگان بودند. اگر می‌شد فرض کرد، که اینجا روی سخن با تیره‌یی ساده است، شاید می‌شد توضیحی برای آن به‌دست آورد، که نام توشنامَئیتی برای آرمَئیتی به‌کار می‌رود: می‌توانست نامی از زبان عامّه باشد.
ص. ۲۳۲: ۱- āvarənā؟؟ vīčiθahyā؛ توضیحی که معمولاً درباره‌ی آن می‌شود (واب ۱۴۳۷) از نظر دستوری غیرممکن است. من از روی دست‌نویس K 5 ā.varə.nā؟؟ می‌خوانم (دست نویس‌های دیگر āvarə.nā؟؟) و آن را ā avarə nā (سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۷) «به‌اینجا به‌سوی ما بیایید»، با واژه‌ی -avar که در یسن ۲۹۱۱ به‌صورت nū nā avarə̄ دیده می‌شود (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۰۲) در این صورت حالت اضافه‌ی vīčiθahyā منظور از حرکت را نشان می‌دهد، چنان‌که

τοῦ+مصدر در یونانی چنین می‌کند Madvig, Syntax der griechischen Sprache, Braunschweig 1884 (۴۶۸) ص. ۱۹۶؛ Brugmann, Griechische Grammatik[3] München 1900 ص. ۳۹۱، بـا نمونه‌ی همسان در زبان‌های ایتالی.

ص. ۲۳۳: ۱ـ «(آنانکه) به‌یاد می‌سپارند»، marənti̅: این زمانواژه از سوی اهورمزداه هم به‌کار مـی‌رود، کسی که به‌عنوان mairistō مشخّص می‌شود ۲۹۴.

۲ـ نک. ص. ۱۱۲ همین کتاب.

ص. ۲۳۵: ۱ـ و در واقع به‌ویژه با توجّه به‌فرضیه‌ی بزرگ و در جزئیات بسیار بارور، ولی در نکات بنیادین اشتباه، که *ماریا ویلکنس* سمیث درباره‌ی جمله بندی و کاربرد فنّی نام خدایان ترتیب داده است (نک. کار همین نویسنده در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده است، پیشگفتار ص. ۴۸-۱ و این فرضیه را وی در ترجمه‌ی خود به‌کار برده است.

ص. ۲۳۶: ۱ـ بیش از همه فـرضیّه‌ی *ماریا و*. سمیث در ایـن مـورد نـادرست است. بـنا بـر فـرضیّه‌ی خودساخته و سست او، یک حالت «ندایی» در پایان بیت باید پیش آمده باشد. از این رو همه‌ی واژه‌های «*مَزدا*» را که در درون این بیت وجود دارند، او حالت «بایی» (آن هم با ساختمان غیرطبیعی)، از نامواژه‌ی مجرّد *مَزدا* «دانایی» (ودایی medhā) می‌داند و «با دانایی، به‌وسیله‌ی حکمت» ترجمه مـی‌کند، و بـدین وسیله شگفت‌ترین تفسیر پدید می‌آید. ناگفته نماند که وی با «فرضیّه‌ی دید» خود به‌پژوهش در این زمینه گستره‌ی بیشتری داده است؛ او کسی است که نخستین بار مسئله را به‌روشنی طرح کرده است.

ص. ۲۳۹: ۱ـ هـ. هـ. *شِیدر* H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems ص. ۱۴۱ و بعد. بررسی بزرگ یونکر H. Junker هم درباره‌ی واژه‌ی فارسی میانه: frašēmurv «طاووس» در Wörter und Sachen 12, 1929 ص. ۱۵۸-۱۳۲ مهم است.

ص. ۲۴۰: ۱ـ arədāṯ را من به‌معنای «روشن کردن، افروختن» (سنج. arədra یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۲)، و m ؟؟haiθyavarəšt را یک نـام مـجرّد از زمانواژه‌یـی مـی‌دانـم بـرای اصـطلاح < haiθīm (haiθyəm) varəz یسن ۱۹؛۴۶ hyaṯ vasnā frašō-təməm در هر دو مورد مفعول هستند.

بخش ۶

ص. ۲۴۷: ۱ـ «به‌خوبی می‌پذیرد»: من واژه‌ی ad s drītā؟؟ را در بیت ۱ ب یک تقسیم و تفسیر نادرست از واژه‌ی ā-dandrīta= *adadrītā، سوّم کس آرزویی، میان تاش، از -ā+dandar می‌دانم که ستاک آن از دوبارگی (Reduplikation) ریشه -dar به‌معنای «توجّه کردن» (واب ۶۸۹) ساخته شده است، -ā-dār «درباره‌ی چیزی بیدار بودن، به‌چیزی توجّه کردن» هب. -cañcala که برمی‌گردد به‌ستاک (-car-(cal.

ص. ۲۵۲: ۱ـ *اَفشمَن* «آسیب، زیان» - *اَنْفشمَن* «سود» واب ۱۰۴ (با یک تعبیر ویژه‌یی در کتاب Die Gatha's des Avesta ص. ۸۴ یادداشت ۱۷)؛ *لومّل* به‌پیروی از آندرآس (NGGW 1934 ص. ۱۰۹) عکس این را می‌گوید: *اَفشمَن* «سود» *اَنفشمَن* «گناه. وام». به‌نظر من این واژه به‌خوبی برابر است با همان واژه‌ی اوستای نوین afsman «بیت گاهانی» (واب ۱۰۳: از ستاک Pas-<pêk «بستن»). (۴۶۹) از نظر واج شناسی دشواری به‌بار نمی‌آورد که *اَفشمَنْ* را با *اَفسمَنْ* یکی بدانیم: در *اَفْشمَنْ* پدیده‌ی معمولی بودن واج پیشگامی

پیش از واج دماغی وجود دارد، و در *اَفْشمَنْ* پدیده‌ی ویژه‌ی اوستایی دیده می‌شود؛ *اَفْشمَنْ*: *اَفْشمَنْ* مانند *وَشنا* (فب.): *وَسنا*، یا barəšna (> barəznā): yasna (> yazna) سنج. H. Hartmann, OLZ 40, 1937 ستون ۱۵۶ و بعد.

ص. **۲۵۶**: ۱ـ fšənghyō نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۱۰.

ص. **۲۵۸**: ۱ـ ولی باید به‌یاد داشت که واژه‌ی išti می‌شود ستاک دیگری داشته باشد تا -aēs «دارا بودن»؛ -aēš هم (با متغیّری که مسلّماً به‌ستاک‌های «همنام» [دو ستاک که از نظر ظاهر دارای واج‌های همانند ولی از نظر ریشه دوتا هستند] تقسیم می‌شوند) ممکن است aiš در išti نهفته باشد. معناهای گوناگون همه‌ی این دسته واژه‌ها دیرزمانی است که به‌هیچ وجه هنوز روشن نشده است. در یسن ۴۶٫۲ آندرآس و لومّل *ایشتی* را «نیرو» ترجمه می‌کنند، و در آن بستگی با anaēša «بدون اثر» در بیت ۱ می‌بینند (NGGW 1934 ص. ۱۰۴)، و شاید حق با آنان باشد. در آن صورت باید «نیروی وُهومَنَه» گفت، به‌جای «دارایی وهومنه»، و این شاید معنی دقیق‌تری بدهد. بازشکافی من از این قطعه برخوردی با آن ندارد.

ص. **۲۶۱**: ۱ـ یک متن پهلوی که درباره‌ی پیش آمدهای جهان پسین نوشته شده و آخرین بار در دوره‌ی اسلامی دست‌کاری شده است، ولی بی‌گمان ریشه‌های آن از زمان ساسانیان است به‌نام جاماسپ نامک «کتاب جاماسب» خوانده می‌شود. در افسانه‌ی اوستایی ساسانی *جاماسپه* به‌عنوان نخستین نویسنده و ویرایشگر اوستا شناخته می‌شود. نک. ص. ۴۲۴ این کتاب.

۲ـ بدبختانه این تکّه‌ی مهم تاریخی به‌بدترین صورت روایت شده است، ولی درباره‌ی توجیه آن به‌گمان من هیچ‌گونه تردیدی نمی‌توان داشت. واژه‌های *نَئوتَئیرِه ویشتاشپُوْ* باید با هم در نظر گرفته و به «ویشتاسپ نوتری» ترجمه شود، با اینکه صورت نخستین واژه بنا بر قواعد معمول حالت فاعلی بیشین را نشان می‌دهد. بارتلمه که آن را حالت فاعلی بیشین می‌گیرد به‌روشنگری بی‌اندازه ساختگی می‌رسد: «به‌زودی *هُوُوَه* در دارایی بسیار توانگر شدند، به‌زودی پس از آن نَوتری‌ها [به‌آرزوهای خود رسیدند]: *ویشتاسپه* تندروترین اسبان این سرزمین را به‌تصرّف درآورد» (Fr. Wolff, Avesta übersetzt, Berlin 1924). معنی این کار بارتلمه این است که به‌کار رونویس کنندگان ارزش بی‌اندازه می‌دهد. ولی به‌فرض اینکه این ترجمه درست باشد، تنها به‌این نکته می‌تواند اشاره کند که ویشتاسپه نوتری بود. گویا اینجا یک اشتباه ساده در خواندن دست نویس روی داده است (سنج. این کتاب ص. ۴۲۲): در nwtyryw wyšt'spw=naotairyō vištāspō، w در پایان واژه را در واژه‌ی نخست، پیش از -w در آغاز واژه‌ی دوّم می‌انداختند، و پس از آن آنچه مانده بود یعنی nwtyry همچنین مانند صورت پیشین naotaire، در واژه‌ی پیشین خوانده می‌شد. روایت کنندگان هم حالت کُنایی تکین hvōvō را همان حالت کُنایی بیشین به‌کار می‌برند.

۳ـ این تکّه نه به‌معنای این است که *هوتئوسا* از خانواده‌ی نوتری‌ها است، و نه هرگز او خواهر ویشتاسپه بود، و نه به‌این معنا است که او با یکی از بستگان خانواده‌ی ویشتاسپه زناشویی کرده است. بدون هیچ‌گونه پیشداوری معنای آن نیایشی است که *هوتئوسا* هنگامی که همسر ویشتاسپه شده می‌کرده است. سنج. همین کتاب ص. ۳۵۷

ص. **۲۶۲**: ۱ـ من نمی‌توانم نظر معمول را بپذیرم، که بنا بر آن این نام به‌معنای «دارنده‌ی گاوان زیبا» است (واب ۱۸۵۷). (۴۷۰) در این صورت هجای -hvō در نتیجه‌ی غلط خواندن یا غلط دریافتن تصرّف کنندگان

در متن‌ها پدید آمده است؛ ولی اگر چنین بود ما صورت نوین hvōva را به‌دست نمی‌آوردیم. اگر روشنگری من درست باشد، این کار من پرتو شایسته‌یی بر اوضاع مالکیّت این محیط خواهد افکند. درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی جاماسپه آندرآس نظرهایی دارد که، به‌جز محفل کوچک شاگردانش، به‌دشواری می‌توان پذیرفت (NGGW 1934 ص. ۱۰۹).

۲ـ J. Marquart, Ērānšahr (نک. یادداشت شماره‌ی یک ص. ۶؛ کریستن سن، 'Christensen' کتابی که در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹ یاد شده است.

ص. **۲۶۳**: ۱ـ مارکوارت: *ایرانشهر* ص. ۱۵۵؛ کریستن سن Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۲۲ به‌بعد.

۲ـ Rönnow, Trita Āptya, eine vedische Gottheit I, Uppsala 1928، دیباچه.

۳ـ می‌توان این پرسش را کرد که آیا این نام «شاهی» *βασιλήιοι*، ترجمه‌یی از واژه‌ی sairima که از واژه‌ی sarah «سر» و به‌معنای «نخستین» فرمانده، است می‌تواند باشد؟ سنج. واژه‌ی ودایی agrimá «رونده‌ی برنوک چیزی، نخستین» از واژه‌ی ágra «پایان و نوک» (ستا: aγra).

۴ـ Rostovtzeff, M. Iranians and Greeks in South Russia Oxford 1922 ص. ۳۳، نویسنده سَوْرُومت‌ها را از سَرْمَت‌ها کاملاً جدا می‌کند، مارکوارت در ایرانشهر این دو را با هم یکی می‌داند و از sauromatai که از واژه‌ی sa^i rima، که همسان با sa^u ruma است، مشتق می‌داند. توضیح آندرآس از سَورُومَتی: sau-rōm «سیاه مو» (Christensen, Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۱۶ یادداشت ۵) بیشتر ویژگی یک ریشه شناسی رنگارنگ عامیانه دارد. -t- در *سَورُمَتی* و *سَرْمَتی* پسوند بیشین است.

ص. **۲۶۴**: ۱ـ Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۱۶.

۲ـ ایرانشهر، ص. ۱۴۵، ۱۵۵.

۳ـ F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895 ص. ۱۰۶.

۴ـ من از نظر کریستن سن نمی‌توانم پیروی کنم که وُئوروکَشَه را با کَنْسَه نُویَه، یعنی دریاچه‌ی هامون (Les Kayanides ص. ۲۲) یکی می‌داند؛ در این باره نک. ص. ۳۰۴.

ص. **۲۶۵**: ۱ـ بدین‌گونه است تقریباً همه‌ی بررسی‌های پیشین نک. F. Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parser 3 Leipzig 1863 ص ۹۶ یادداشت آن صفحه؛ W. Geiger, Ostiranisahe Kultur ص ۳۴ به‌بعد. ص ۵۰ و بعد؛ A. Weber, Vedische Beiträge SBAW ۱۸۹۸-۱۹۰۰ ص. ۱۲. نکته‌ی مهم اشاره‌ی وِبِر است بر اینکه نام Pã برای ولگا که در نوشته‌های بطلمیوس و دیگر نویسندگان باستان می‌آید با رَها یکی نیست، چنان‌که بیشتر به‌آن اشاره می‌کنند، بلکه وِبِر آن‌را از نامی می‌گیرد که تیره‌های فنلاندی برای ولگا به‌کار می‌برده‌اند.

۲ـ ایرانشهر ص. ۱۵۶ و بعد؛ Untersuchungen zur Geschichte von Iran ص. ۱۳۶. به‌عکس کریستن سن Massagetai را از mas-sakata «دسته‌ی بزرگ سکاها» (Die Iranier (۴۷۱) در: Kulturgeschichte des alten Orients 3 ص. ۲۵۰ یادداشت ۴).

ص. **۲۶۶**: ۱ـ Marquart, T'oung Pao, 11 1910 ص. ۶۶۱.

۲ـ بنا بر نظر آندرآس آلان‌ها از خوارزم به‌جنوب روسیه کوچ کرده‌اند و در سرزمین سَرْمَت‌ها ماندگار شده‌اند؛ آس‌ها (=اُست‌ها) از نسل آلان‌ها هستند (Christensen, Die Iranier ص. ۲۴۹ یادداشت ۲). و

نیز توجیه alani<aryāna هم از آندرآس است، نک. شرح سنگنوشته‌ی آرامی *تَکسیلَه* (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵) ص. ۱۲. آس‌های شرقی در زبان خودشان واژه‌ی Iron<aryāna به‌کار می‌برند (جز این همه‌جا -ry- در زبان آسی -l- می‌شود).

ص. ۲۶۷: ۱- هردوت خود در اُلبیا بود ولی تنها به‌پیرامون خود سفر کرده بود؛ سرزمین واقعی اسکیت‌ها را هرگز ندیده بود، و هیچ زبان اسکیتی نمی‌دانست. گزارش او درباره‌ی سکاها، پاره‌یی از نوشته‌های یونانی گرفته شده است، و پاره‌یی چیزهایی است که از همشهری‌های خود و یا سکاهایی که زبان یونانی می‌دانستند شنیده بود، و پاره‌یی هم از بررسی‌های شخصی خود اوست (Jacoby در Pauly-Wissowas Real Encyklopädie suppl. جلد ۱ بخش ۲، ستون ۲۵۷ به‌بعد؛ برای بخش‌های ۸۲-۵۹ هردوت به‌عنوان سرچشمه‌ی آگاهی‌هایش «بررسی شخصی و نظرخواهی‌های خود نویسنده» را یاد می‌کند، ستون ۴۳۵ و بعد).

۲- ایرانی *تَپتی* یا *تاپَیتی*.

ص. ۲۶۸: ۱- در زبان آسی -ti- تبدیل به -ci- شده است (c=ts در اصل واج بستی سایشی، کامی شده است)؛ همین قاعده در خوارزمی است (W. Henning ZDMG 90, 1936 ص. *۳۱). که عموماً نزدیک به‌گویش سکایی است (بنونیست JA. 221, 1932 ص. ۱۳۸-۱۳۵). واژه‌ی ایرانی باستان -arti از این رو در این منطقه -arci (-artši) می‌شود. احتمال دارد که در یونانی -γi- کوششی بوده است، که artši را، که در یونانی یک ترکیب بیگانه است، بازگو کند، و برای آن γi از هر واجی نزدیکتر بوده، به‌طوری که می‌شود گمان کرد که tš پس از r که واکبر است تبدیل به dž شده است. نام خدای اوستایی Aši vaŋuhi را که در واقع *Artiš vahvī است، در سالنامه‌ی خوارزمی (بیرونی آثارالباقیه ص. ۴۸) به‌صورت *اَرْجوخی*=arǰ(i)vaxī داده است. نام آفردیت سکایی باید بدین ترتیب Arcim-pasa می‌شده ولی باید به‌یادداشت، که این هم به‌خوبی ممکن است که در واژه‌ی *آرگیم پَسَه* صورت نادرست نوشته‌یی باشد از *اَرتیم پَسَه* (گ و ت خیلی زود با هم اشتباه می‌شوند، و این صورتی است که در دو دست نویس دیگر دیده می‌شود و با حاشیه‌ی *هِزوش* ??'A *τιμήεσαν* (غلط نوشته به‌جای ??A *τιμπασαν*) تأیید می‌شود. *ν'πὸΣχνθῶν*، *οδιτην* ??'Aφ *ανίαν* ??*οΰ*. واژه‌ی اوستایی *شپَش*- که برابر و همانند -پَس- است از این رو به‌کار می‌رود که کار مرتّب و ویژه‌ی یک خداوند را نشان دهد، مثلاً «سروشه، آنکه بر صلح و پیمان پاسداری می‌کند (=آنکه وظیفه‌اش این است که بر صلح و پیمان پاسدارد؛ spasyō)» یشت ۱۱۱۴. برای توضیح مارکوارت نک. Untersuchungen zur Geschichte von Eran 2 ص. ۹۰.

۲- هزوش ظاهراً به‌گونه‌ی دیگری داده است: *Σξνθαι. τὸν 'Απολλωνα. ον* ??Γ*οιτόσν* ?? مارکوارت (همانجا) و کریستن سن (Die Iranier ص. ۲۴۶) بدون هیچ گفتگو Γ− را به‌عنوان صورت اصلی می‌پذیرند و با واژه‌ی *γοιτο*− به‌فرضیّات گسترده می‌پردازند. ولی Γ چنان‌که نزد هزوش بسیار دیده می‌شود، تنها یک (۴۷۲) صورت نادرستی است از حرف *F* که برای نویسندگان بعدی ناشناخته مانده بود؛ یعنی *ν* *Fοιτόσυ*??=Woitosyron باید خواند.

ص. ۲۶۹: ۱- Kretschmer در گفتار Scytae در Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie؛ کریستن سن Die Iranier ص. ۲۴۶ (اینجا صورت اصلی -a-nar، ولی *ε* − *ενα*'?? به‌نظر من -anara را تأیید می‌کند،

سنج. ستا: -an-āpa-:āp

۲ـ به‌این پدیده در آثار نویسندگان غالباً اشاره شده است، از جمله Stadling, Schamanismen i Norra Asien ص. ۵۸ و بعد، ۸۹ و بعد؛ Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern ص. ۸۷ به‌بعد.

ص. ۲۷۱: ۱ـ چنین است بنا بر نظر ویکاندر که یک کار پردامنه‌یی در این باره آماده کرده است.

ص. ۲۷۲: ۱ـ درباره‌ی یکی دانستن چئچستَه و دریاچه‌ی ارومیّه در زردشتی غربی نک. همین کتاب ص. ۴۰۲.

ص. ۲۷۳: ۱ـ سنج. گفتار مینورسکی به‌نام توران Tūrān در EI جلد چهارم ص. ۹۵۱ به‌بعد. نظر ف. و. کونیگ Älteste Geschichte der Meder und perser: F. W. König ص. ۲۴ سراسر اشتباه است.

۲ـ با این همه متن آشفته است، پس از tusō یک عبارت، واژه به‌واژه از یشت ۱۰۱۱ گنجانده شده است.

۳ـ Justi: Iranisches Namenbuch ص. ۳۲۲ a؛ کریستن سن، کیانیان ص. ۵۸ و بعد.

ص. ۲۷۴: ۱ـ از این قطعه هرتل یک داستان تاریخی پرداخته است (Achaemeniden und Kayaniden IQF 5, 1924 ص. ۷۸ به‌بعد): این قطعه بنا بر نظر او کشمکش مُغان را بر ضدّ داریوش (که هرتل پدر او، ویشتاسپه، را با پشتیبان زردشت یکی می‌داند) شرح می‌دهد و نخستین جانشین‌های او را دربر دارد، که «شاخه‌ی جوان‌تر و تازه‌تر» (-naotara=نوتر، جوان‌تر) خانواده‌ی هخامنشی را تشکیل می‌دادند. برای اینکه از داریوش به‌علّت پاک‌سازی که بر ضدّ آنها کرده کینه‌کشی کنند، نه‌تنها مغان نام او و نخستین جانشینانش را به‌خاموشی سپردند، خدای مادین باروری را هم با همان خشم دنبال کردند که با تورانیان کردند. دشوار است چنین اندیشه‌یی را جدّی گرفت. ولی نظر ولفگانگ شولتس Wolfgang Schultz (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۶۶) که به‌نظر من آن هم پذیرفتنی نیست، چیز دیگری است.

۲ـ من نمی‌دانم چه کسی نخستین بار bawrōiš paiti daiŋhaove را در یشت ۵۲۸ به‌معنای «در سرزمین بابل» معنا کرده؛ آنچه قطعی است این است که این معنا بدون دلیل از توصیفی به‌توصیفی دیگر تکرار می‌شود (در واب. ۹۲۵ هم به‌آن اشاره رفته است) و امروز به‌صورت یک مسئله‌ی قطعی انکارناپذیر درآمده است، و از آن نتیجه‌گیری‌های بسیار گسترده می‌شود. ولی «بابل» نزد ایرانیان که با آن شهر و سرزمین در روزگار باستان در تماس بودند، یعنی نزد ایرانیان غربی زمان هخامنشیان، Bābairu *بابَیرو* بود، و این شکل به‌شرق ایران و هند که در زبان پالی به‌صورت *بَورو* Baveru دیده می‌شود، رفته است. این کاملاً غیرممکن است که واژه‌ی اوستایی *بَوری* با *بابل* سروکاری داشته باشد، نخست از نظر زبانی و سپس به‌دلایل موضوعی. این واژه از اوستا شناخته شده است. در یشت ۵۱۲۹ این واژه یک جانور آبی است که نزد خدای مادین اَرْدوی سورا اَناهیتا مقدّس است؛ همانند واژه‌های بسیاری از زبان هندوژرمنی، باید به‌معنی *بَبْر* باشد. پس سروکار ما اینجا با «سرزمین *بَبْر*» است؛ نک. برای آگاهی بیشتر همین کتاب ص. ۲۹۲. بدین‌گونه زمان‌شناسی کریستن سن از یشت‌ها و تاریخ زردشتی کهن بیهوده می‌شود (۴۷۳) (Les Kayanides ص. ۳۳ به‌بعد).

ص. ۲۷۵: ۱ـ در اوستا کمتر به‌عنوان یک نام به‌کار می‌رود، ولی در ۵۳۸، ۱۹۴۱ برمی‌خوریم به‌اینکه این جانور «پاشنه‌های زرّین فام» داشته، معنی آن هر چه باشد، در یشت ۱۵۲۸ می‌آید که او در آب زندگی

می‌کرده است. پس می‌توان خویشاوندی با نام هندی Gandharvas فرض کرد زیرا اینها خداوندان آب هستند. نک. Rönnow, Trita Aptya ص. ۷۲ به‌بعد.

ص. ۲۷۹: ۱ـ گردآمده‌ی افسانه‌های مربوط در Jackson, Zoroaster ص. ۱۳۲-۱۲۴. بنا بر ادبیّات پهلوی، وی به‌دست یکی از کَرَپَن‌ها به‌نام *توور ی بُراتَرْوَخش* کشته شد.

۲ـ این اندیشه نخستین بار در Uppenbarelserligion, några synpunkter i anledning av Babel-bibeldis Kussionen (دین وحی، نظرهایی به‌مناسبت گفتگو درباره‌ی *بابل ـ بیبل*) در جشن نامه‌ی C. A. Torén, Uppsala 1903 ص. ۲۵۴-۱۹۹ آمده است. چاپ دوّم به‌صورت کتاب جداگانه در اوپسالا ۱۹۳۰ منتشر شده.

۳ـ استکهلم ۱۹۳۲، سنج. از جمله ص. ۲۵۵ به‌بعد همین کتاب؛ ترجمه‌ی انگلیسی آن به‌نام The living God, Basal forms personal religion, London 1932.

۴ـ برای توجیه بنیادین درباره‌ی مسئله‌یی که اینجا مطرح است نک. Tor Andrae, Mystikens psykologi Besatther och inspiration, Stockholm 1926; J. Lindblom, Profetismen i Israel, Stockholm 1934.

۵ـ یسن‌های ۲۸۷، ۳۲۱۳، ۶/۵۰۵، ۵۱۸، یعنی در تمام دوران نفوذش.

ص. ۲۸۰: ۱ـ Lindblom همانجا ص. ۲۳ و بعد.

۲ـ درباره‌ی هر دو نوع نک. Andrae، همانجا ص ۲۱۵ به‌بعد، ص. ۳۰۱ به‌بعد؛ Lindblom همانجا ص. ۹۰ به‌بعد.

۳ـ سنج. Andrae، همانجا ص. ۲۵۶ و بعد، ۲۷۳، ۳۱۴ و بعد.

۴ـ همانجا ص. ۳۴۷ و بعد.

ص. ۲۸۲: ۱ـ سنج. تک‌نگاری بزرگ و بی‌اندازه روشنگر James Mooney, The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (در: Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-1893 بخش دوّم، ص. ۶۴۵ تا ۱۱۳۶).

ص. ۲۸۴: ۱ـ برای یک دید کلّی درباره‌ی توضیحات گوناگون نک. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas ص. ۱ به‌بعد. ترجمه‌ی شخصی و بااحساس شخصی به‌عنوان تنها ترجمه‌ی ممکن چنین است: ص. ۱۰ «روشنی رهایی روشن‌ترین روشنی است. بنا بر خواست است، بنا بر خواست برای ما در دست است. بشود (=برسد) به‌روشن‌ترین روشنی رهایی، روشنی رهایی». ما در اینجا به‌کلّی در زیر روشنی غرق می‌شویم بدون آنکه تقدّس بزرگتر شود. من ahmāi yat̲ vahištai ašāi را به‌هم مربوط می‌کنم و *اَهمای* را ضمیر اشاره‌ی تکین می‌دانم (دیگران آن را ضمیر شخصی نخستین کس در حالت «به»یی، بیشین می‌دانند)، و یَت را حرف پیوند می‌دانم (در تحوّل (۴۷۴) زبانی دوره‌ی بعد به‌اصطلاح اضافه)، که در متن‌های پشتی بسیار کهن تنها به‌یک حرف یا ادات تبدیل شده است.

ص. ۲۸۵: ۱ـ E. Norden, Agnostos Theos Leipzig 1913 ص. ۱ به‌بعد؛ A. V. Harnack, Marcion, Leipzig 1921 ص. ۱ به‌بعد.

ص. ۲۸۸: ۱ـ yāiš...gaobiš=yōi gaobiš نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۹.

۲ـ nōiṯ astō nōiṯ uštānahē činmānī: سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۵.

۳ـ ترجمه‌ی حدسی من است؛ این واژه جزء پایان دهنده و خلاصه کننده است برای manah vačah šyaoθanah سنج. همین کتاب ص. ۱۶۶.

۴ـ درباره‌ی عبارت «از آن او، روزگاری درد برانگیزم» یادآوری می‌کنم که من ??r nxšyantā را واژه‌ی وصفی آینده، از ستاک -ranǰ می‌گیرم و به‌پیروی از فارسی میانه و فارسی نو رَنج «درد» ترجمه می‌کنم.

۵ـ من *آثا آثا* را یک ترکیب پیوندی (Amrēdita) می‌دانم از گونه‌ی هندی باستان puñca-pañca (پنج و پنج) dive-dive «روز به روز»، yad-yad: آنچه که همیشه ihéha (=iha iha) «بارهای مکرّر» (که در واقع اکنون اکنون است) و جز آن.

ص. ۲۸۹: ۱ـ fraspa yaoxəδra: من (برخلاف واب ۱۲۲۹؛ ۱۰۰۳) yaoxəδra (که در واقع *yauxtra است) «وسیله‌ی چسب و بستن سحرآمیز» می‌دانم (از ستاک -yaog لاتینی iungere پیوستن)

ص. ۲۹۰: ۱ـ این نظریه‌ی بزرگِ V. Grønbeck است؛ خلاصه‌ی آن در: Kultur und Religion der Germanen Hamburg 1937 ص. ۱۴۳ به‌بعد آمده است.

ص. ۲۹۱: ۱ـ من īžya را صفتی می‌دانم که از īžā گرفته شده مانند vīsya از vīs یا raoθwya از ratu؛ bəzvant به‌نظر من به‌جای bazvant، که -dvaz->baz از ستاک -z dəb?? (یسن ۴۴ج)؛ ناموازه‌یی که از آن ساخته می‌شود: dəb zah?? در یسن ۴۷ج)، صورت تازه‌تر ??b z نگاهبانی کردن است.

ص. ۲۹۲: ۱ـ چنین از هم باز می‌شود:

ašāaṯčā hačā vaŋhəuščā manaŋhō <hačā> vaŋhəuš-čā xšaθrāṯ <hačā>staotāiš (به‌جای staotā)

θwāṯ <hačā> staotōibyō aibi. <dadəmahī>

<ašāaṯčā hačā...xšaθrāt> uxδā

θwāṯ <hačā> uxδōibyō <aibī.dadəmahī>;

<ašāaṯčā hačā...xšaθrāt> yasnā

θwāṯ <hačā> yasnōibyō <aibī.dadəmahī>,

که در آن زمانواژه‌ی dadəmahī را از dadəmaide در پایان یسن ۳۵ q باید گرفت؛ درباره‌ی staotāiš...uxδā...yasnā سنج. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۶ و شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۹.

ص. ۲۹۳: ۱ـ yazatəm (یعنی īzyəm) īžīm: نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۷۷.

ص. ۲۹۴: ۱ـ بارتلمه تنها در اینجا است که به‌طور زاید یک vərəzēna ویژه به‌معنای «عمل کردن، اثر گذاشتن، عمل» فرض می‌کند (۴۷۵) (*واب* ۱۴۲۴)؛ در اینکه در اینجا واژه‌ی معمولی وجود دارد، تردید نمی‌توان داشت.

۲ـ من نخستین جمله را با ahurahyā می‌پیوندم و سپس urvāzyā...nəmaŋhā na مربوط می‌دانم. واژه‌یی که من آن را «گزینش و تصمیم» ترجمه کرده‌ام، یعنی yātā، به‌کلّی نامطمئن است (صورت yātayā=yātāi ā).

ص. ۲۹۵: ۱ـ یک تک نگاری درباره‌ی آن، با بسیاری مواد، ولی روی هم رفته نتیجه‌های نادرست، ب. گیگِر نوشته است:

B. Geiger, Die Aməša Spəntas ihr Wesen und ihre ursprungliche Bedeutung (Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. hist Kl., Sitzungsberichte 176, 7 Wien 1916

ص. ۲۹۷: ۱ـ سنج. همین کتاب ص. ۲۹۹.

۲ـ سنج. ب. گیگِر، همان کتاب ص. ۱۲۹ به‌بعد. نظر شخصی گیْگِرْ، که باورداشت‌های هندوایرانی، که در آن باورها ریشه‌ی فرضیّات آدیتیه‌ـ و اَمشه سپنته نهفته است، و تقریباً با حوزه‌ی فرهنگی بابلی مربوط است، ثابت کردنی نیست. بابل فقط موارد همانندی را نشان می‌دهد که درباره‌ی روابط و پیوستگی‌های تاریخی چیزی نمی‌گویند.

۳ـ چنین است مثلاً نظر گیگر در همانجا ص. ۲۴۵.

۴ـ آندرآس، نک. Christensen, AO 4, 1924 ص. ۱۰۱ به‌بعد. نظریّاتی مانند این پیش از این E. Lehmann در کتاب Zarathustra 2 ص. ۵۰ و دیگران اظهار کرده‌اند.

ص. ۲۹۹: ۱ـ yaošti «جوش و خروش، سخت‌کوشی» از -yaoz «به‌جوش و خروش افتادن» بنا بر واب ۱۲۳۱ و بعد. ولی به‌هیچ روی اطمینان بخش نیست، که īžā در آغاز معنی «کوشیدن، تلاش» داشته باشد. ممکن است در آن به‌کلّی یک معنای اصلی دیگری نهفته باشد. یَئوشتی از نظر ریشه هم کاملاً روشن نیست.

۲ـ واب ص. ۳۷۳ و بعد، سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۴۵.

ص. ۳۰۰: ۱ـ من این واژه‌ها را چنین به‌هم می‌پیوندم vō rātōiš darəgābāzāuš nāšū (بر خلاف واب ۶۹۵، ۸۳۴). درباره‌ی rāti نک. ص. ۱۵۶ همین کتاب؛ دقیق «آنچه که از سوی یک نیروی آسمانی بخشیده شده».

ص. ۳۰۱: ۱ـ بندهش چاپ انکلساریا (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۷ همین کتاب) ص. ۱۵۰ سطر ۱۱ به‌بعد.

۲ـ همانجا ص. ۱۵۱ سطر ۸ به‌بعد.

۳ـ frāšmi بنا بر H. W. Bailey, To the Zamaspnamak II BSOS, 6 1931 ص. ۵۹۶.

ص. ۳۰۳: ۱ـ درباره‌ی چگونگی آماده کردن امروزین هَئومَه نک. Modi, The Religious Ceremonies (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۴۸) ص. ۳۰۰ به‌بعد. آنچه که امروز به‌عنوان گیاه هئومه به‌کار می‌رود گیاهی است از گونه‌ی اِفدرا Ephedra که در کوهستان‌های ایران و افغانستان می‌روید و به‌بلندی یک بُته کوچک می‌رسد؛ به‌نظر می‌آید که پاره‌یی ویژگی‌های پزشکی داشته باشد و مردم آن را به‌صورت دم کرده به‌کار می‌برند، برای آنکه به‌اَنفیه (=تنباکویی که از راه بینی می‌کشند) شدّت بیشتری بدهد. نک. ص. ۱۰۳ یادداشت شماره‌ی ۱.

۲ـ اثر نیچه Die Geburt der Tragödie 1870/71؛

E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Auflage (۴۷۶) Tübingen 1893 و چاپ‌های بسیار بعد (چاپ پنجم و ششم ۱۹۱۰).

ص. ۳۰۵: ۱ـ upairi gātubyō gərətəm: من هیچ دلیلی برای پیروی از بارتلمه (واب ۳۹۵) نمی‌یابم که

آن را upairi gabubyō می‌خواند و از ناموا‌ژه‌ی upairi.gātu می‌گیرد.

ص. ۳۰۶: ۱ـ ruvānīkān را باید با اصطلاح ساسانی و مانوی ruvānīyān، arvānayān «موقوفات» یکی دانست؛ در این باره نک. H. H. Schaeder Iranica Berlin 1934 (AGGW Phil, hist. Klasse, 3. Folge Nr. 10) ص. ۸ به‌بعد، ۱۹ به‌بعد (با کتاب‌هایی که آنجا آمده).

ص. ۳۰۷: ۱ـ Christensen, Etudes sur le zoroastrisme ص. ۵ و بعد، ص. ۱۰ به‌بعد ص. ۳۴ به‌بعد؛ Les Kayanides ص. ۱۰ به‌بعد، ص. ۳۲ به‌بعد. من پیش از این اشاره کردم (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۵۲)، که من از نظر کریستن سن درباره‌ی آناهیتا یشت نمی‌توانم پیروی کنم. بر پایه‌ی برداشت احتمالی بابل (برای خلاف این نظر نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۶۰) این یشت را پدید آمده‌ی غرب می‌داند، در توصیف خدای مادین (این کتاب ص. ۲۶۱) تأثیری از آیین پرستش *ایشتَر* می‌بیند، و زمان این یشت را مربوط به‌رسمیّت شناختن پرستش آناهیتا در فرمانروایی هخامنشیان فرض می‌کند و تاریخ آن را حدود ۴۰۰ پیش از میلاد تعیین می‌کند، و همچنین هرتسفلد (AMI 1, 128) و دیگران. به‌نظر من آناهیتا یشت در بخش‌های اصلی به‌زردشتی کهن شرقی وابسته است و پیش از مهاجرت دین زردشتی به‌رَگه (ری) و پیش از زمان هخامنشیان پدید آمده است. نقل متن و روایت آن بدیهی است که بسی دیرتر به‌طور قطع تثبیت شده است.

ص. ۳۰۸: ۱ـ در اینجا باید پیش از همه به‌پژوهش‌های فراگیر کریستن سن اشاره کرد، گفتارهای هرتسفلد در AMI (گزارش‌های باستان شناسی از ایران) سخت سازنده است. در ردیف کَوی به‌طور مفصّل کریستن سن در Etudes sur le zoroastrisme ص ۲۹ به‌بعد و Les Kayanides ص ۱۷ به‌بعد بحث کرده است.

۲ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۶۰ همین کتاب.

ص. ۳۰۹: ۱ـ کریستن سن کیانیان ص ۱۷ به‌بعد.

۲ـ هـ. هـ. شدر به‌من واژه‌ی گُتی mana-sēþs را یادآوری می‌کند، که در واقع به‌معنای «تخمه‌ی مرد»=«جنس مردم» و سپس به‌طور همگانی «جهان» است.

۳ـ کیانیان ص. ۳۱.

ص. ۳۱۲: ۱ـ در سده‌ی چهارم پس از میلاد در آسیای مرکزی عنصر تازه‌یی از مردم دیده می‌شود که نویسندگان باستان آن را به‌نام chionitae می‌خوانند، نامی است که از فارسی میانه‌ی *خیُون* گرفته شده است. مارکوارت آنها را ترک می‌داند (ایرانشهر ص. ۵۰ به‌بعد)، نام آنها با واژه‌ی اوستایی Hyaona برابر می‌شود. ولی ممکن نیست که با مارکوارت در این نظر، که هیئونه را نخست در این زمان به‌سنت اوستایی راه یافته می‌داند، همداستان شد. این نام باید بسی کهنه‌تر باشد. بیش از همه جا این نام در یشت ۹ می‌آید که به‌خدای مادین *دُرواسپا* پیشکش شده است؛ این خدا چنین می‌نماید که در کتاب سرودهای *سپه رُوچک*، با روان گاو *گئوش اوروَن* یکی دانسته شده است، ولی به‌جز اینجا در اوستا هیچ نقشی به‌عهده ندارد. این *دُرواسپا* را کریستن سن Et. sur le zoroastrisme (۴۷۷) ص. ۳۸ به‌بعد) با یک نام خدا بر روی سکّه‌ کانیشکا، پادشاه کوشانی (۱۲۵ تا ۱۵۲ م.) یکی دانسته و از این رو تاریخ آن یشت نامبرده را در زمان کانیشکا فرض کرده است. استدلال منطقی نیست زیرا *دُرواسپا* بی‌گمان کهنه‌تر است از کانیشکا و همچنین نسبت به‌*هُیَئونه*. این مردم نامشان در خورنه یشت هم می‌آید (۱۹،۸۷، نک. ص. ۳۰۴ و بعد همین کتاب، ولی آن در موردی است که در درجه‌ی دوّم اهمیّت است و بر آن نمی‌توان استدلال کرد. فقط یک مسئله مسلّم است که سرچشمه‌ی

اصلی برای هَیئونه اوستا یعنی یشت ۹ چنین تأثیری به‌جا می‌گذارد که باید بسی تازه‌تر باشد تا متن‌هایی مانند یشت ۵، ۱۰، ۱۳، و دیگر اینکه پذیرش یک آیین بیگانه با اوستا در دین زردشتی دیده می‌شود. اینکه این آیین پرستش را نزد کوشانیان در سده‌ی دوّم م. بتوان نشان داد ارزشی برای تعیین تاریخ یشت‌ها ندارد، ولی برای تعیین خاستگاه نخستین آیین که در شرق ایران جستجو می‌شود قابل توجّه است. نظر هرتسفلد را (AMI 6, 27، ص. ۲۷ و بعد) که می‌گوید hyaona به‌معنای yavana=yaona «یونانیان» است، من پذیرفتنی نمی‌دانم، زیرا hyaona را نمی‌توان از xiyōn جدا کرد. برای مآخذ کهنه‌تر نک. واب ۱۸۵۸.

ص. **۳۱۳:** ۱ـ ōifra این‌گونه نگارش برای vifra بدیهی است که همان vifra است به‌معنای «هوشیار، آگاه» در یشت ۵۶٫۱ و خود برابر است با واژه‌ی ودایی vipra به‌معنای «خواننده و آوازه‌خوانِ الهام گرفته، یا Skalde». توضیح ناهنجار بارتلمه در واب ۳۵۷ برای من دریافتنی نیست.

۲ـ *پَیریکا* به‌روشن‌ترین و دقیق‌ترین صورت در یشت ۸ دیده می‌شود، این یشت به تیشتریه پیشکش شده است و این خداوند ستارگان است که مطمئناً باید آن را ستاره‌ی تیر دانست که با آب‌ها پیوستگی نزدیک دارد. جایگاه واقعی تأثیر او *وُئوروکَشَه* است. وی به‌پیکر اسب به‌دریا درمی‌آید و *پَئی‌ریکا*ها را شکست می‌دهد؛ اینها مانند سنگ‌های آسمانی توصیف می‌شوند که میان آسمان و زمین در حرکتند و مانع باریدن باران می‌شوند. خداوند ستارگان *سَتَه وَئیسَه* (شاید *الدَّبَران*) ابرها را پراکنده می‌کند، و از پرتو وجود *تیشتریَه* ابرها خود را در باران خالی می‌کنند و در چگونگی محصول تأثیر می‌بخشند. در تیشتریه یشت گونه‌یی افسانه‌ی میثره نهاده شده است؛ این یشت سازگاری معمولی را با دین زردشتی نشان می‌دهد. از آنجا که تیشتریَه پیوستگی نزدیک با *وئوروکَشَه* دارد، به‌نظر من کاملاً روشن می‌نماید که این ستاره یک خدای تورانی کهن است که در تیره‌ی فریانه با میثره پیوند یافته بود و سرانجام دین زردشتی آن را پذیرفت. پس تاریخ آن کاملاً همپایه با اردوی *سورا آناهیتا* است. *پَئی‌ریکا*ها هم در این محفل موجودات خطرناکی هستند، همچون سنگ‌های آسمانی که در باور مردمی بر روی زمین گسترده شده‌اند، دیده می‌شوند. از یک قطعه از داستان *کرساسپه* چنین برمی‌آید که مردم می‌توانند با آنها پیوستگی پیدا کنند (همین کتاب ص. ۳۱۷)؛ گویا در یشت ۱۳٫۱۰۴ باید به‌مواردی ابتدایی از شیفتگی بیندیشیم، که خلسه، رؤیا، خواب و سخنان الهامی نزد آنان بدین وسیله توجیه می‌شد که یک *پئی‌ریکا* در مرد ساحر جایگزین شده است. در مهریشت میثره دشمن پئی‌ریکاها است (یشت ۱۰٫۲۶)؛ با این همه از بافت سخن به‌دست نمی‌آید که اینان چگونه تجسّم می‌شوند. اصولاً اینها به‌صورت نخستین نمونه برای *یاتو*ها «جادوگران» یکی دانسته می‌شوند. در وندیداد ۱۱٫۹ از پئی‌ریکا همچون یک دیو سخن می‌رود که «خود را» در آتش، آب، زمین، چارپا، گیاه «می‌کند» (āiti). پس از زردشت این واژه آهنگ زشت خود را از دست داد. بدیهی است بدون تأثیر کاربرد زبانی، که برون از دین زردشتی به‌جا مانده بود، نبود؛ واژه‌ی فن. *پَری* چیزی به‌معنای جن است.

ص. **۳۱۴:** (۴۷۸) ۱ـ در معنای آن اطمینان نیست. بارتلمه (واب ۱۷۷۷) در ترجمه‌اش بیشتر توجّه به‌زبان‌شناسی دارد تا به‌ظرافت و دقّت «استاد اتحادیه (دانشمندان)»؛ زمان آکادمی (دانشمندان) هنوز نیامده بود.

۲ـ کیانیان ص. ۳۴.

ص. **۳۱۵:** ۱ـ من vīsāδa را به‌معنی اصلی این حالت «*ازی*» می‌گیرم=vīsāṯā.

ص. ۳۱۷: ۱ـ گفتار من Questions در JA 219 ۱۹۳۱ ص. ۲۰۷-۱۹۷.

ص. ۳۱۸: ۱- سنگنوشته‌های *آربسون* زمان آن: ۲۰۰± ق.م. «زبان آن: آرامی دولتی (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵)؛ نک. J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran جلد دوّم ص. ۱۱۸ تا ۱۲۱؛ M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik 1 ص. ۷۴-۵۹؛ H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems ص. ۱۳۷ و بعد.

ص. ۳۲۲: ۱ـ چنین است نظر *هرتسفلد* نک. کریستن سن، کیانیان ص. ۵، وی نظر خود را نمی‌گوید و جایگاه رستاخیز زردشتی را در دریاچه *کَنْسئویه*، مانند من تعیین می‌کند.

۲ـ کریستن سن به‌راستی این نظر را دارد (کیانیان ص. ۲۲ و بعد)؛ ولی از آن، که *وئوروکَشَه* و *کَنْسَویَه* هر دو دریاچه خورنه هستند، این نتیجه را نمی‌گیرد که هر دو یکی هستند.

ص. ۳۲۳: ۱ـ من   h؟؟ را صورت نادرست نوشته‌یی می‌دانم از s   h؟؟ (واژه‌ی میانجی، حالت کُنایی، تکین، نرین، از ah-) و هم‌آهنگ با واب ۶۷ aiθyeǰahim=ohyəm می‌خوانم.

ص. ۳۲۵: ۱ـ یسن $۹_{۱۱}$ (هئومه یشت).

۲ـ من فکر می‌کنم که این ویژگی‌ها و شرایط مربوط به جامعه‌ی شمن‌ها باشد؛ نک. Nioradze, Der Schamanismus bei den siberischen Völkern ص. ۸۵-۶۰؛ U. Harva, Altain suvun uskonto ص. ۳۴۸-۳۳۱. هر دو این کتاب‌ها تصاویر بسیار دارند. «از رگه‌ی شاخدار»، من به‌پوشش سر توجّه می‌کنم که همیشه با زیورهای گوناگون آراسته شده است؛ بیشتر نقاب‌های راستین به‌کار می‌رود. «با پنجه‌هایی از سنگ» برابر می‌شود با ترجمه‌ی بارتلمه از ترکیب asəngō-gāum که آن‌را به‌عنوان asəngō.gaom=asəngō.gauəm می‌داند، و در آن واژه‌ی اهریمنی -gav برای «دست» است (واب ۲۱۰)؛ در آن صورت مربوط می‌شود به‌یک پوشش نقابدار برای دست‌ها. ولی به‌نظر من جزء دوّم این واژه هم به‌خوبی همان واژه‌ی معمولی گاو .gav است؛ در این صورت باید از تصویر گاوی که از سنگ تراشیده شده سخن در میان باشد که به‌جامه‌ها می‌زده‌اند، زیرا این‌گونه پیکره‌های ثابت (که امروز از آهن دیده می‌شود) و نماینده‌ی جانوران گوناگونی هستند، در جامه‌ی شمن‌هایی که ما با آنها آشنا هستیم بسیار دیده می‌شود، شاگرد شَمَن *شناوینکَه* جامه‌ی ویژه‌یی دربر داشته که بر آن تصویرهایی از گاوهای سنگی بوده است و سرپوشی شاخدار.

۳ـ برای صورت اوستای نوین *گَرو دْمانَه* نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۶۱.

ص. ۳۲۶: ۱ـ متن‌های پهلوی را من گردآوری کرده‌ام و در گفتاری به‌نام La légende de Keresāspa در جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۳۵۲-۳۳۶ (۴۷۹) ترجمه کرده‌ام. سنج. کریستن سن کیانیان ص. ۹۹ تا ۱۰۶.

۲ـ سنج. توضیح بارتلمه در واب و یا Fr. Wolff, Avesta übersetzt.

۳ـ برای اینکه شرح زیاد پیچیده نشود، من صورت ستاکی که بارتلمه داده است، -vyam را نگاه داشته‌ام. ولی به‌راستی آن هم نادرست است. حالت «رایی» vy   m؟؟ در یسن $۴۸_{۷}$ و «اندری» بیشین vyāhva در یشت $۸_{۹}$، $۱۳_{۱۱}$ نشان می‌دهند که ستاک آن -vyā است؛ همچنین نظر بارتلمه درباره‌ی ریشه‌ی این واژه هم غلط است. هرتل هم (Die arische Feuerlehre IQF 6 ص. ۱۵۳) این صورت -vyam را نادرست

می‌داند، ولی توجیه او هم نادرست است.

ص. **۳۲۹:** ۱ـ تنها اینجا در اوستا دیده می‌شود. سنج. کریستن سن، کیانیان ص. ۳۰، ۶۲، ۸۶.

ص. **۳۳۰:** ۱ـ واژه خراب شده است.

۲ـ نک. همین کتاب ص. ۱۱۳، ۲۰۰، ۲۷۷.

۳ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۳.

ص. **۳۳۲:** ۱ـ به‌نتیجه‌هایی همانند این آندرآس رسیده است: Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila (نک. به‌یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵) ص. ۱۱. ولی بر خلاف نظر آندرآس می‌توان ایراد کرد که asah به‌عنوان مرکز تیره یا انجمن میثره قطعاً هم‌معنا با «شهر» نیست. ما باید *اَسَهْ* را هم‌معنای دادگاه یا بازارهای روزگار باستان خودمان بدانیم که دارای پرستشگاه و آیین پرستشی مربوط است؛ اینها هنوز شهر نبوده‌اند، هر چند در این جهت گسترده می‌شده‌اند. روستاهای کلیسایی انجمن‌های لاپّی در سوئد هنوز هم از پاره‌یی دیدها این مفهوم را مجسّم می‌کنند. تیره‌یی اعراب بدوی هم در عربستان این‌گونه بازار و اجتماعات را که ممکن نیست همچون شهر شناخته شوند، دارا هستند.

۲ـ نک. Christensen, Etudes sur le zoroastrisme ص. ۴۳ (آندرآس تاریخ این فهرست را حدود ۱۴۷ ق.م. می‌داند)؛ هرتسفلد AMI ج ۱ ص. ۷۹ یادداشت ۱؛ ج ۲ ص. ۶. هرتسفلد درست دریافته است که این فهرست یک سند سیاسی نیست بلکه سند دینی است؛ وی تاریخ این فهرست را در سده‌ی دوّم ق.م. می‌داند و تاریخ‌گذاری آندرآس را رد می‌کند ولی تاریخ نگارش فهرست را در زمانی پیش از ۱۲۸ ق.م. یا سال‌هایی پس از آن می‌داند، زیرا مهاجرت مفروض سکاها اوضاع مشروط در آن فهرست را در شرق ایران به‌کلّی دگرگون ساخت. من چنین استدلالی را نمی‌توانم بپذیرم. قطعاً این فهرست صورت متن قطعی خود را در یک زمان بس دیری به‌دست آورده است (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۶). ولی این از نظر روش درست نیست که صورت نهایی تدوین متن اوستایی را، که همیشه یک نقطه‌ی اتّفاقی از زنجیر سنت را مشخّص می‌کند، با طرح و ترکیب آن یکی دانست. تنها معیارهای داوری درونی می‌تواند قاطعیّتی به‌دست بدهند. آنچه می‌تواند قاطعیّت داشته باشد این است که گذشته از *رَگَه* و *چَخْرَه*، که آگاهی زیادی درباره‌ی آن نداریم، سرزمین‌های غربی این فهرست ناشناخته‌اند و مرکز آن به‌طور قطع در ایران شرقی باستان قرار دارد. این فهرست سندی است از نخستین روزهای زردشتی در *رَگَه* (نک. همین کتاب ص. ۳۲۰) و بنابراین باید دست بالا در آغاز روزگار هخامنشیان ترتیب یافته باشد (همین کتاب ص. ۳۷۴).

ص. **۳۳۳:** ۱ـ واژه‌ی viθuštavant که صفت است به‌صورت تابع در وندیداد ۴۵۴ آمده از āp «آب» تا معنی آشامیدنی را که به‌منظور سوگند آماده شده، برساند؛ *وِیثوشا* در ویسپرد ۶۱، که اطمینانی به‌درستی آن نیست، به‌نظر می‌آید که به‌همین ترتیب تابع باشد برای *زَئوثره*، به‌طوری که با همه‌ی ترکیب یک رسم سوگند نشان داده می‌شود. *وِیثیش* که در یشت ۱۰۸۰ پراکنده، و قطعاً به‌یک عمل قضایی مربوط می‌شود، صورت نادرستی است از *وِیثوش*. از این رو من حدس می‌زنم که *وِیثوشا* مربوط به‌آیین سوگندی است که از سوی زردشتیان رد شده بود. واژه‌ی *مَرِذا* marədā چنان که پیدا است از ستاک -marəd «تباه و ویران کردن» است.

۲ـ واب ۴۰۵ -usad را جانشین می‌کند ولی usaδah هم ممکن است جانشین شود؛ این واژه ممکن است

به‌جای us-saδah باشد. غیرممکن هم نیست که این واژه اصطلاحی باشد مقدّس برای آیین وَیو، زیرا در یشت ۱۵،۴۷ (که خود روشن نیست) صفتِ saiδi (‎*saδi>‎) را داراست.

ص. ۳۳۴: ۱ـ یک واژه در متن افتاده است.

۲ـ نک. Pauly-Wissowas Real Encyklopädie زیرگفتار Nisaia به‌قلم S. Sturm (جلد ۱۷، ۱، شتوتگارت ۱۹۳۶ ص. ۷۱۳-۷۱۱.

ص. ۳۳۵: ۱ـ روان ارداویراف در سفر دوزخ خود (این کتاب ص. ۲۹۰) رودخانه‌ی تیره و تاریکی از دوزخ را دید که در کنار آن روان‌های بسیاری ایستاده بودند و پاره‌یی هرگز نمی‌توانستند به‌او دسترسی یابند، و پاره‌یی به‌دشواری بسیار، و باز دسته‌یی دیگر که به‌آسانی به‌او رسیدند. در پاسخ پرسش او چنین دانست که این رودخانه از اشک‌هایی پدید آمده که به‌هنگام شیون و مویه برای درگذشتگان می‌کردند. آنان که هرگز به‌آن سو نتوانسته بودند برسند کسانی بودند که پس از مرگشان شیون بسیار برای آنان شده بود، آنان که به‌آسانی به‌آن سوی رودخانه گذر کرده بودند، کسانی بودند که در مرگشان شیون بسیار نشده بود. به‌ارداویراف فرمان دادند که به‌مردم بگوید: "ای کسانی که در گیتی هستید بر خلاف آیین در مرگ کسان شیون برپا نکنید، چه از این کار، این زیان و رنج بزرگ بر مردگان شما خواهد آمد!" ارداویراف بخش ۱۶.

۲ـ نک. J. Charpentier در جشن نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۸۱-۷۹.

ص. ۳۳۶: ۱ـ نک. Kiessling در گفتار او به‌نام Hyrkania در Pauly-Wissowa Real Encyklopädie ج نهم ص. ۵۲۶-۴۵۴.

ص. ۳۳۹: ۱ـ چنین است واب. ۵۷۶.

ص. ۳۴۰: ۱ـ همچنین است ترجمه‌ی پهلوی که البته در ۱۷٫۱ به‌نظر می‌آید که پختن جانوران وحشی وجود داشته است.

ص. ۳۴۱: ۱ـ بارتلمه araθwyāča daxšta را «شکست نابه‌هنگام تن» می‌داند (واب ۱۸۷، ۶۷۷؛ Wolff). ولی اگر دَخْشْتَه در پاره‌یی از جاها نقص پیدای تن معنا بدهد نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که آن را به «نقص اندام» می‌توان ترجمه کرد. این واژه همه جا به‌معنای «نشان» است و در اینجا هیچ‌گونه بستگی و پیوندی با نقص اندام در میان نیست. واژه *اَرَثْ وِیَه*، که نابه‌هنگام، ناسازگار، نابه‌هنجار ترجمه می‌شود، خشنودکننده نیست. خود این واژه جزء به جزء به‌معنای «نارَتویی» است، یعنی زیر هیچ یک از رَتوهایی که از آن پدیده‌های گوناگون زندگی موجودات نیکو و از آن جهان روشنایی هستند، قرار ندارد (نک. همین کتاب ص. ۱۴۵ و (۴۸۱) بعد). «نشان‌های نارتویی» به‌گمان من بستگی پیدا می‌کند به‌جامه و پوشش و این مسئله‌ی بی‌اهمیّتی نیست؛ این پوشش جامه اهمیّت سیاسی و دینی دارد، برش و نشان‌های گوناگون آن وابستگی به‌یک گروه ویژه را یا یک انجمن آیینی ویژه می‌رساند. با نظری سطحی می‌خواستم گفته باشم که فرضیه‌ی آندرآس که در درجه‌ی آخر به‌نظریه هاوگ (Essays ۲۳۰ همین کتاب یادداشت شماره‌ی ۱) برمی‌گردد، مبنی بر اینکه نام سرزمین گیلان ‎<-Gēl‎ در جنوب غربی دریای مازندران بر یک ریشه‌ی مفروض ‎*varnya‎ می‌رسد، و با varəna یکی است (کریستن سن ایرانیان ص. ۲۰۸، یادداشت شماره‌ی ۳)، از هر نظر برای من ناپذیرفتنی است.

۲ـ هردوت ۷، ۶۴ به‌نظر می‌رسد که آنها را یکی می‌داند. درباره‌ی اقوام سَکَه نک. بررسی بزرگ هرتسفلد در

AMI شماره‌ی ۵، ص. ۱۱۶-۱.

ص. ۳۴۲: ۱ـ تنها استناد او یشت ۱۲۱۸ است که aoδa برابر sanaka قرار دارد و باید معنای «چشمه‌ی» رودخانه را بدهد، بر خلاف واژه‌ی دوّم که «آبریز» باید باشد (واب ۱۵۵۸)؛ ولی یشت ۱۲ برای ساختن و استناد چیزی بسیار متن نارسایی است. نک. یادداشت بعدی.

ص. ۳۴۳: ۱ـ من حدس می‌زنم که هم sanaka و هم aoδa نخست دارای صفاتی هستند که با بخش‌های گوناگون رودخانه‌ی رَها پیوسته هستند. واژه سَنَکه شاید از ریشه‌ی *sand-na-ka باشد که، آن هم از *sand- گرفته شده است، به‌معنای «نمایان شدن، پدید آمدن» و یک نقطه‌ی به‌ویژه برجسته یا چشمگیر را در مسیر رودخانه نشان می‌دهد.

ص. ۳۴۵: ۱ـ نک. بنونیست L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens در BSOS 7 سال ۱۹۳۴ ص. ۲۷۴-۲۶۵.

۲ـ ایرانشهر، ص. ۱۱۸؛ ۱۵۵، گیگِر با قاطعیّت ادّعا کرده است که *اَیریَنَم وئیجه* سرزمینی است در شمال شرقی‌ترین بخش ایران، و توجیه شمال غربی را (در این باره همین کتاب ص. ۴۰۱ و بعد) با نکته‌گیری درست رد کرده است، ولی او *اَیریَنَم وَئیجه* را نه چندان موفّق، در بخش بالایی رود سیحون در بخش فَرغانه جستجو می‌کند. (در کتاب Ostiranische Kultur ص. ۳۱ و بعد؛

Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1884

ص. ۳۳۳ و بعد؛ ولی در کتاب «بنیاد واژه شناسی ایرانی» بخش ۲ ص. ۳۸۹ جای دقیق‌تری تعیین نمی‌کند).

بخش ۷

ص. ۳۴۸: ۱ـ

Fr. Hommel, Ethnologie und Geographie des alten Orients (I Wan V. Müllers Handbuch des Altertumswissenschaft, 3 Abt. 1. Bd. 1. Teil) München 1926

ص. ۳۶ به‌بعد؛

A. Götze, Hethiter, Churriter und Assyrer (Instituttet for Sammenlignende kulturforskning ser. A, 17), Oslo 1936,

ص. ۳۵، ۱۲۴ به‌بعد.

۲ـ شرح بسیار درخشانی با همه‌ی مآخذ مورد نیاز در اثر Götze که در یادداشت پیش یاد شد آمده است. جز آن (۴۸۲) J. Friedrich در گفتار Arier in Syrien und Mesopotamien در Reallexikon der Assyriologie ج ۱ ص. ۱۴۸-۱۴۴.

ص. ۳۴۹: ۱ـ شرح این اوضاع در همه‌ی آثار مهم که درباره‌ی تاریخ باستان آسیای پیشین نوشته شده آمده است؛ کریستن سن، ایرانیان، با فهرست کتاب‌هایی که در آنجا آمده؛ خلاصه‌ی آن از F.W. König نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۴۴).

۲ـ F. Delitzsch, Die Sprachen der Kossäer, Leipzig 1884؛ کریستن سن همانجا ص. ۲۰۹.

۳- نک. ی. *فریدریش* در همان گفتار پیشین (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۲۹) یاد شد؛ Götze, Šunaššura: an indien King of Kizwatna در جشن‌نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ ص. ۱۲۹-۱۲۷ با کتاب‌هایی که در آنجا آمده.

ص. **۳۵۰**: ۱- چنین است نظر گُتسِه Götze (همانجا).

ص. **۳۵۱**: ۱- این پیمان را H. Winkler در میان لوحه‌های گلی *بغازکوی* یافته است نک.: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft ج ۳۵؛ برای آثار دیگر در این باره نک. کریستن سن همان کتاب بالا ص. ۲۰۹ یادداشت ۷. از این متن رونویس در دست است؛ در یکی از آنها به‌جای in-da-ra نوشته شده in-dar و در دوّمی u-ru-na به‌جای u-ru-w-na. در این شیوه نگارش š به‌جای s به‌کار رفته است.

۲- برای کتاب‌هایی که در این باره نوشته شده نک. کریستن سن همان کتاب ص. ۲۱۰.

ص. **۳۵۲**: ۱- بنا بر نظر وینکْلِر در OLZ 1910 ستون ۲۹۱؛ مورد مخالفت Gustav قرار گرفته است در ZA دوره‌ی نوین ج دوّم ۱۹۲۵ ص. ۲۹۷ به‌بعد؛ آخرین کتاب در این باره: W. T. Albright Mitanian Maryannu 'charriot-warrior', and the Canaanite and Egyptian Equivalents در: Archiv für Orientforschung ج ۶ ص. ۲۲۱-۲۱۷.

ص. **۳۵۳**: ۱- F. W. König, Ältere Geschichte der Meder und Perser ص. ۱۳، ۵۳. برای مطالب بعدی سنج: A. Götze, Hethiter, Churriter und Assyrer ص. ۱۱۹ به‌بعد.

ص. **۳۵۴**: ۱- درباره‌ی هر دو این نام‌ها نک. E. Meyer, KZ 42 (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۴)، ص. ۱۶ و بعد؛ *کونداشپی* پیش از اینها در سال ۸۵۴ ق.م. دیده می‌شود. در خاستگاه ایرانی آن H. Jacobsohn تردید کرده است KZ 54 ،1927 ص. ۲۶۹ یادداشت ۱؛ بر خلاف نظر او P. Kretschmer در KZ 55 ص. ۹۹ یادداشت شماره‌ی ۲. Ku نگارشی است برای vi>gu که یک دگرگونی واجی شناخته شده‌یی است از دوره‌های بعد. واژه‌ی Bagdatti (ص. ۳۳۴) در زمان سارگن (۷۲۱-۷۰۵) دیده می‌شود.

۲- ف. و. کونیگ، همانجا ص. ۵۵ و بعد. من این روشنگری را یکسره نامطمئن می‌دانم. همچنین از زمان *آسَرْهَدُّن* (۶۸۱-۶۶۸) Ši-dir-par-na نقل می‌کند که باید Čiθrafarnah=*تیسافرنس* باشد، و Vifarnah باشد Ē-pa-ar-na (*اد. مایر* همانجا ص. ۹).

۳- Mitra در متن شماره‌ی ۳ آسوری Rawl. 69, 63 یاد می‌شود: نک. Hommel: Ethnologie und Geographie des alten Orients ص. ۲۰۵. *آسَرَّ مَزاش* (۴۸۳) راهومّل در Proceedings of the Society of Biblical Archeology 21, 1909 ص. ۱۲۷، ۱۳۷ به‌بعد منتشر کرد.

۴- Olmsted, Ahura Mazda in Assyrien در جشن نامه *پاوری* ۱۹۳۳ ص ۳۷۲-۳۶۶.

۵- سنج. ف. و. کونیگ در همانجا ص. ۵۸.

۶- همانجا ص. ۵۷ و بعد.

ص. **۳۵۵**: ۱- من در اینجا می‌خواستم یادآوری کنم که این برای من به‌هیچ روی دلیلی بر این نیست که آن مرد زردشتی بوده است. تمام اصطلاحات مربوط به وَرْ- عموماً ایرانی است. یک اصطلاح برای پذیرفتن نودین‌ها در انجمن باید ناگهان در نزد همه آریایی‌هایی که پیرامونشان را اقوام غیرآریایی گرفته بودند، پدید

آمده باشد. مفهوم زردشتی -fra-var را به‌خوبی می‌توان به‌عنوان حالت ویژه‌ی یک کاربرد زبانی همگانی فهمید.

۲- در یونانی به‌صورت Αδτυιγης’ نیز هست.

۳- برخلاف نظر ف. و.کونیگ، در اثری که پیش از این یاد شد، ص ۶.

ص. ۳۵۸: ۱- سنج. همین کتاب ص. ۱۷۷ و بعد، ۲۸۸ و بعد.

۲- اگر کریستن سن (ایرانیان ص. ۲۶۸) می‌گوید که این‌گونه کوشش‌ها، که در باورداشت‌های ایرانی یا غیرایرانی، که از متن‌ها دستگیر می‌شود، کوچکترین ارزشی ندارد، باید بگویم، که این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها را نمی‌توان به‌طور کلّی ثابت کرد، ولی کاملاً هم نباید آن را رد کرد.

ص. ۳۵۹: ۱- سنج. (Arbman, Rudra (UUA 1922 ص. ۲۹ یادداشت شماره‌ی ۲.

۲- Taurvi Zairiča=Taurvī Zairičā؛ بارتلمه (واب ۱۶۸۰) بدون هیچ دلیل قاطعی این واژه را از ستاک -Zaitik می‌گیرد.

ص. ۳۶۰: ۱- این نکته را هم باید یادآوری کرد که آشامیدنی سوگند در وندیداد ۴۵۴ (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۱۵) به‌صورت zarayāvant یعنی «به‌زر آراسته، دارای زر» یا مانند آن شناخته می‌شود.

ص. ۳۶۱: ۱- برای اینکه بستگی میان صورت‌ها را دریافت، باید روشن شود، که -ū- در βῦδῖ است؛ این نام از همان‌گونه نام‌های اهریمنی است، مانند Mūδī=Mŭδī (وندیداد ۱۱۹). واژه‌ی گرفته شده از آن با پسوند -ya- باید قاعدتاً Bauδiya بشود (و صورت اوستایی آن باید Baoiδya بشود).

ص. ۳۶۲: ۱- سخن بارتلمه از اینجا (واب ۱۴۴۷) را من باید نادرست بدانم؛ vibaŋhəm یک مکمّل وصفی است.

۲- این خدا بی‌گمان در دین ایران شرقی نیز یافت می‌شده است، زیرا در مهریشت (یشت ۱۰۹۷) یاد می‌شود؛ ولی این مورد می‌تواند یک افزوده بعدی باشد. در یشت ۱۸ هم که به اَرَشتات پیشکش شده است یاد می‌شود، با این همه از زمان‌های بعد و ناچیز و بدون هیچ‌گونه تردید در غرب با هم پیوسته شده‌اند. جاهای دیگر - یعنی ۳ جا که دو تای آن در وندیداد است - بی‌گمان وابسته به‌زردشتی غربی است. پس دلیل برای آمدن آنها در شرق بسیار سست است. ضمناً نک. همین کتاب ص. ۶۷ و ۱۰۸.

۳- ولی این بازنگری دشواری‌های زبانی ویژه‌یی به‌بار می‌آورد.

ص. ۳۶۳: ۱- H. Hartmann, OLZ, 40, 1937، ستون ۱۵۷

۲- سنگنوشته‌ی داریوش در بهستان از روی بندهایی که وَیسباخ F. H. Weiβbach در کتاب:

Die Keilinschriften der Achämeniden Leipzig 1911 (۴۸۴)

ترتیب داده شده.

ص. ۳۶۴: ۱- سنج. کریستن سن ایرانیان ص. ۲۳۶ به‌بعد، با کتاب‌هایی که در آنجا داده شده.

۲- قطعاً باید نخست آسیای کهین را همچون عضو رابط در نظر گرفت؛ بنابر نظر یاکُبْسُن KZ 54, 1927 ص. ۲۶۰ یادداشت شماره‌ی ۳، بسیاری از نام‌های فارسی از راه زبان لیکی به‌یونان رسیده است. سخن آندرآس را درباره‌ی پاسارگاد که از Pārsa-Kada (پارس کده)، (کریستن سن همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۲۳۷، یادداشت ۵) سراسر ناپذیرفتنی می‌دانم؛ توجیه مارکوارت: Pasargadai < *pasārkadriš یا به‌صورت

بیشین *pasārkadrayah شهر (سرزمین) پشت (یعنی شمال کوه آرَکدری):
(Untersuchungen zur Geschichte von Ērān 2, 154)
نامحتمل است. واژه‌ی یونانی – Πασα؟؟ ممکن است که واژه‌ی مفروض *patš(u)ar> *Paššar- را بدهد. از زمان اَسَرْهَدُّن (۶۸۱–۶۶۸) واژه‌ی Pa-tu-uš-ar-ra را در دست داریم. (KZ 42, 1909 ص. ۸).
ص. ۳۶۵: ۱ـ گروه واجی -θy- در فارسی باستان -Šiy- می‌شود؛ اگر این واژه فارسی باستان باشد در آن باید صورت *xšāyašiya باشد (سنج. hašiya<haθya).
۲ـ هردوت ۷، ۱۱. هر دو شاخه‌ی خانواده‌ی هخامنشی اینجا در یک نسب‌نامه گرد آمده: خشایارشا می‌گوید که او نخست از داریوش فرزند هیستاسپس، فرزند ارسامس فرزند اریارمنس فرزند تِئیسپِس، دوّم از کورس فرزند کامبوزس فرزند تیسپس، فرزند هخامنش (Achämenes) است، ولی این آخری گویا پدر به‌معنای واقعی تئسپس نیست بلکه نام خانوادگی همه‌ی این خانواده بوده است. ولی همان‌گونه که استوانه‌ی بابلی کورش نشان می‌دهد، هردوت در نسب‌نامه‌ی کورش یک عضو را انداخته است: کورش خودش در آنجا می‌گوید که او فرزند کامبوزس، نوه‌ی کورش، نبیره تئیسپس است. سنج. هرتسفلد AMI, 1 ص. ۱۱۲ به‌بعد.
۳ـ من با توجّه به‌نگارش ایلامی Ṣi-iš-pi-iš و بابلی Ši-iš-pi-iš آن را čispi می‌خوانم که در برابر یونانی Τεισπης از اهمیّت بیشتر برخوردار است. شدر در پیشواژه‌ی Τε در یونانی کوششی می‌بیند از سوی یونانی‌ها، که واج č بیگانه را نمی‌توانستند فراگو کنند: (Über die Inschrift des Ariaramnes SBAW 23, 1931 ص. ۶۴۱ [۹] یادداشت شماره‌ی ۴)؛ ولی چندان مطمئن به‌نظر نمی‌رسد.
ص. ۳۶۶: ۱ـ در سند ساختمانی بزرگ در شوش بند ۳ (نک. Scheil در یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۵ متن چاپ شده‌یی که در آنجا یاد شده ص. ۲۱–۶).
۲ـ سنگنوشته‌ی فارسی باستان که هرتسفلد در همدان یافته و به آرْیَه رَمْنِس نسبت می‌دهد در واقع در پایان روزگار هخامنشیان پایان یافته است. نک. شدر همانجا که پیش از این یاد شد.
ص. ۳۶۷: ۱ـ سنگنوشته بهستان بند ۱۳.
۲ـ Bagistan در فارسی باستان *Baga-stāna «جایگاه خدا» (یعنی جایگاه میثره، نک. در همین کتاب ص. ۳۵۳).
(۴۸۵) ۳ـ Cowley, Aramaic papyri of the Fifth Century B.C. Oxford 1923. ص. ۲۷۱–۲۴۸.
ص. ۳۶۸: ۱ـ نک. همین کتاب ص. ۱۵ با یادداشت شماره‌ی ۳.
ص. ۳۷۰: ۱ـ z در ایرانی باستان، در فارسی باستان می‌شود δ من از و. هنینگ (NGGW 1932 ص. ۲۲۴ یادداشت ۸) و پیشنهاد الزام آور او برای خواندن vazarka پیروی نمی‌کنم؛ بازسازی او از دگرگونی واجی با دلخواه شخصی خود او است و دارای هیچ‌گونه قیاس زبانی نیست. واژه‌ی ارمنی vzruk هیچ صورت درست ایرانی نیست. این واژه تنها در ترکیب وام گرفته‌ی vzruk hramatar<vazurk framātār دیده می‌شود، و در آنجا vzruk قطعاً از *vzurk پدید آمده است، تا جمع شدن همخوان‌ها را (-rk-hr-) آسان کند.
۲ـ در بالاترین بخش آرامگاه در اتاقکی از سنگ تراشیده، تخت پادشاه با شاه که بر تخت نشسته نشان داده

می‌شود؛ زمینه‌ی زیر تخت با یک تیر ستون به‌دونیمه‌ی افقی بخش شده است، و در هر یک از این دو نیمه چهارده مرد، که به‌سمت راست در حرکتند و تخت را بالا نگه داشته‌اند، کنده شده.

ص. ۳۷۱: ۱ـ xšaça صورت فارسی باستان است از xšaθra (-θr->-ç-).

ص. ۳۷۲: ۱ـ متن در پاره‌یی از جاها آسیب دیده است، پاره‌یی از واج‌ها به‌سختی قابل توجیه‌اند.

۲ـ نک. F. H. Weißbach, Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 29, 1) Leipzig 1911، ص. ۳۰-۲۷، ۴۱-۳۸. هرتسفلد ظاهراً از نو این سنگنوشته را بررسی کرده است و به‌نظر می‌رسد که به‌یک خواندن مربوط و خردپذیری رسیده باشد؛ بدبختانه تا آنجا که من می‌دانم نتیجه‌ی بررسی‌های خود را هرگز به‌صورت کاملاً علمی گزارش نداده است. در AMI 3, 1931 ص. ۸ آغاز این سنگنوشته را وی در متن مربوط یاد کرده است، بدون اینکه ابهامی در کار باشد، و از آن چنین دستگیر می‌شود که در اینجا همه چیز کاملاً قابل خواندن است. در صورتی که با عکس‌های *وَیشباخ* در پیش چشم خود می‌توان دید که چنین نیست، هرتسفلد در Archaeological History of Iran Oxford 1935 ص. ۴۱ در یک نقطه به‌درستی خواندن خودش را تصحیح کرده است که در نتیجه‌ی آن توضیح من درباره‌ی aruvasta پشتیبانی مهمّی یافت. توضیح شخصی هرتسفلد را من نمی‌پذیرم.

۳ـ هرتسفلد همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۴۲.

ص. ۳۷۳: ۱ـ هرتسفلد همانجا، در این واژه به‌نظر من تردید بسیاری است و نظر هرتسفلد موضوع را روشن‌تر نمی‌کند. واژه‌ی aumanaiša... را *وَیشباخ* به‌صورت vaumanaiša یعنی va(h)u-manaiša تکمیل می‌کند و آن را با vasu در هندی باستان به‌معنای (خوب): و manaīsā «دانایی» همبر می‌کند.

۲ـ واژه‌ی برابر ایلامی آن به‌عکس har-du-man-nu-iš است که به‌صورت ardumanaiš توجیه می‌شود. بابلی آن a-ar-di-ma-ni-iš است.

۳ـ سنج. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۲ این کتاب، برای arda :ardi سنج. ǰafra : ǰaiwi.

۴ـ واج ایرانی مشترک *K̂>Ś>S در فارسی باستان می‌شود θ–.

۵ـ Āçina < *Āθrina

۶ـ در گویش شمال غربی Artavarziya نک. بنونیست BSL 31, 1931 ص. ۶۶ و بعد.

۷ـ درباره‌ی مفهوم arta نک. همین کتاب ص. ۳۶۸.

ص. ۳۷۴: ۱ـ زردشتی کهن دارای نام vaŋhu-δāta "از نیروهای خوب «آسمانی» آفریده" بود (یشت ۱۳٫۱۱۹)، واب ۱۳۴۹. توضیح نامحتمل از واژه‌ی *وَهیَزداتَه* در واب ۱۴۰۵؛ برعکس، و درست نظر یوستی است: (Iranisches Namenbuch) ص. ۳۴۰.

۲ـ ولی باید به‌یادداشت که واژه‌ی یونانی Μεγάβυζος به Baga-buxša برنمی‌گردد، بلکه به‌صورت همانند آن *Baga-buǰa می‌رسد.

۳ـ Miθro-baujana < οβουζάνης ?؟Miθ فم. میثْرِبوخْش.

ص. ۳۷۵: ۱ـ درباره‌ی همه‌ی این مسئله سنج. اکنون: A. Vincent, La religion des judeo-araméens d'Eléphantine, Paris 1937 ص. ۱۴۳-۹۲.

ص. ۳۷۶: ۱ـ سنج. Moulton, Early zoroastrianism ص. ۶۸.

ص. ۳۷۷: ۱ـ نک. F. Justi Geschichte des alten Persiens در Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, Berlin 1879 ص. ۶۹ به‌بعد.

۲ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹.

۳ـ Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta ص. ۲۵ و بعد.

۴ـ The persian Religion (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۰). من به‌این مسئله در گفتار خود Questions JA 219, 1931 ص. ۱۹-۵ پرداخته‌ام.

۵ـ Hertel, Die Zeit Zoroasters, IQF 1, 1924

Hertel, Achaemeniden und Kayaniden IQF 5, 1924

هرتسفلد در AMI 1 ff؛ Lehmann-Haupt در جشن‌نامه‌ی *پاوری* ۱۹۳۳ (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۳).

۶ـ OLZ, 40, 1937، ستون ۱۶۰-۱۴۵ به‌ویژه ستون ۱۵۱، ۱۵۵.

۷ـ Zoroastrier: به‌صورت احتیاط‌آمیزی. Meillet همانجا ص. ۵۵؛ یک گونه‌ی سوّم: بنا بر نظر *مولتن* Early Zoroastrianism ص. ۲۲۵-۱۸۲؛ ص. ۱۹۶ دیدی روشن از چهره‌ی سیاسی آشوب مغان را نشان می‌دهد.

ص. ۳۷۸: ۱ـ از آن جمله: *اد. مایر، هرتل، هرتسفلد*.

۲ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۴.

۳ـ Hertel, Die Zeit Zoroasters ص. ۴۴ به‌بعد؛ هرتسفلد AMI 2, 10; 3, 10 و بعد؛ Lehmann-Haupt همانجا که پیش از این یاد شد.

ص. ۳۷۹: ۱ـ Ammianu-Marcellinus سده‌ی ۴ م.؛ Agathias سده‌ی ۶ م. (جکسن، زردشت ص. ۱۶۷ به‌بعد).

۲ـ Achaemeniden und Kayaniden ص. ۸۰ و بعد.

۳ـ AMI 1, 122f.

(۴۸۷) ۴ـ همانجا، ص. ۱۸۳ به‌بعد.

۵ـ Moulton, Early Zoroastrianism ص. ۴۳، ۴۷.

ص. ۳۸۰: ۱ـ سنج. Helliquist, Svensk etymologisk ordbok زیرواژه Inge.

ص. ۳۸۲: ۱ـ در گویش‌های جنوب غربی (فارسی) نزد زردشتی‌ها نیایش و پرستش یَز- است نه یَذ-. پیرو دینِ مَزْدَیَسْنَه است و نه مَزْدَیَشْنه*، سپنتا آرمَیتی Spandarmat است برخلاف صورت گویشی سَنْدارَمَتی sandāramati (نک. همین کتاب ص. ۹۲، ۳۷۷)، میثره، صورت *Miça نیست، بلکه Miθra و Mihr و مانند آن است. این که مقدار زیادی از مفاهیم دینی در ادبیات پهلویِ زردشتی غربی به‌کلّی بر اوستا برنمی‌گردد چیز دیگری است؛ این ادبیّات بی‌شک در واقع به‌اصطلاحات مغان پیش از زردشت وابسته است. این مورد به‌بررسی ژرفی نیازمند است.

ص. ۳۸۳: ۱ـ «راه‌های راست به‌اَشَه» ۳۳۵، «به‌سوی یاری کنندگان راستین» ۴۳۳ راه‌های خلسه هستند؛ و

اصولاً پَنتی، پَثا «راه» در اوستا یک مفهوم مقدس آیینی است.

۲ـ Archaeological History of Iran ص. ۴۰.

۳ـ *هارتمان* در OLZ 40، ۱۹۳۷ ستون ۱۵۱، ولی با احتیاط‌های سختی که در ستون ۱۵۴ آمده، هر چه در ستون ۱۵۱ گفته شده، نیروی استدلال خود را از دست می‌دهد.

۴ـ ۵۱۸ (سنج. همین کتاب ص. ۸۶) ۵۳۸.

۵ـ برای این موارد نک. *واب* زیرواژه‌ی šātō, šāiti (۱۷۰۷)، šiyātay, šyā (۱۷۱۶).

ص. ۳۸۴: ۱ـ هرتسفلد، نک. *هارتمان* (با او هم‌داستانم) همانجا ستون ۱۵۷، و بعد.

۲ـ به‌گفته‌ی هرتسفلد (درگفتار <Dareios Soter> در AMI 3, ص. ۱۱-۱) داریوش به‌راستی خود را در سنگنوشته‌ی بزرگ پایه‌ی کاخ شوش (نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۳۴۶) به‌عنوان frašā.kara و Saošyant می‌خواند (همانجا ص. ۹ و بعد). افسوس که تنها این هر دو واژه‌ی سرنوشت ساز در سنگنوشته نیست، فرشُوکَرَه یک صفت ورثرغنه است و صفت زروان (همین کتاب ص. ۳۸۲) و اینکه با تمام حسن نیت، جهان پسین زردشتی را در جمله‌یی که فرضیّات هرتسفلد بر آن پایه است نمی‌توان گنجاند.

ص. ۳۸۵: ۱ـ سنج. برای نمونه *هِرتِل* Die Zeit Zoroasters ص. ۱۸.

۲ـ Questions JA 219, 1931 ص. ۱۷ وبعد.

ص. ۳۸۶: ۱ـ Archaeological History of Iran ص. ۴۳.

۲ـ AMI 8, 1936 ص. ۷۷-۵۶.

۳ـ *یَثا تْیه* «آنگاه، که» با یک گسترش حرف پیوند ویژه، اینجا برای نخستین بار در فارسی باستان دیده می‌شود. *یَثا* با *تْیه*، که معمولاً به‌منظور پیوند واژه‌ی «که» به‌کار می‌رود.

۴ـ *یَدا تْیه* «کجا» اینجا برای نخستین بار در فارسی میانه، از *یَدا* و *تْیه* که در آخرین یادداشت یاد شد.

ص. ۳۸۷: ۱ـ *یدایا* باید اینجا به‌معنای «هر جا که» باشد. این را پیش از این از سنگنوشته‌ی بهستان بند ۴۰ که با اینکه معنا و کارش از بافت سخن روشن نمی‌شود، می‌شناختیم؛ اکنون متن را بهتر می‌توان دریافت: هچا *یَدایا فْرَتَرَه* «از هر جا که او آمده بود».

(۴۸۸) ۲- همانجا ص. ۷۷-۷۳

۳ـ *اد. مایر* Geschichte des Altertums 3[2] بندهای ۸۰، ۱۰۲، ۱۹۶، ۳۲۳؛

The Cambridge Ancient History 3, 314 f.

۴ـ هردوت ۱، ۱۸۳.

ص. ۳۸۸: ۱ـ هارتمان هم بر این نظر است OLZ 40, 1937 ستون ۱۶۰-۱۵۸.

ص. ۳۸۹: ۱ـ من پروا نمی‌کنم از بازنویسی هارتمان brazman پیروی کنم؛ استدلال او از نظر تاریخ واج‌شناسی (همانجا ستون ۱۴۹) بسیار نامطمئن است. من نمی‌توانم باور کنم که واژه‌ی اوستایی barəsman نماینده‌ی تلفّظ قراردادی در زبان ایرانی میانه از یک واژه‌ی کهنه‌ی *brasman باشد. ریشه شناسی *بَرْسمَن*: brahman هر چه باشد، هر چند آن ریشه شناسی مفروض هم باشد، صورت واژه‌ها به‌خوبی با هم یکی می‌شوند. زیرا barəsman یک صورت مفروض *br̥sman را ممکن است باز دهد که نسبت او با *بْرَهمَن* همان باشد که مثلاً واژه‌ی مفروض آریایی -*tr̥s «لرزیدن» (اوستایی

(=سببی) اوستایی واداشتی trasati (هندی باستان tras-* از ستاک tərəsaiti< *trsati< *trs-śahati (tras->θrah- از ستاک θrāŋhayeiti<θrāhyati؟؟). از همه بهتر شکی نیست که باید brzman می‌نوشتند. واج‌نویسی ایلامی آن Pir-ra-aṣ-man- به‌نظر می‌آید که نگارش brazman را تأیید کند (سنج. Pir-ru-mar-ti-iš=Fravartiš)، ولی به‌خوبی می‌شود بازدهنده‌ی br̥zman هم باشد، سنج. ir-ša-um-ma=Aršāma<r̥šāma، ir-ta-, ir-da=arta<r̥ta-. هـ. و. بیلی در نامه‌یی به‌من پیشنهاد می‌کند artāčā barzmaniya را به‌صورت arta-hačā barzmaniyah بگیرم، یعنی «پیرو اَرتَه (arta-hačan-) و با بَرزْمَن آراسته (barzman با پسوند ستاکی -ya-)».

۲- برای جلو قرار گرفتن جزء -ča- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۲۳.

۳- اوستا دارای اصطلاحات *بَرسمَن اَشیه* (=*اَشَیا*) *فْرَستِرِت*، *زَئُتر...بَرسمَن* و مانند آن است، اصطلاح artāčā که در اینجا به‌آن پرداخته شده، به‌دشواری معنای «از دادگری» (هارتمان ستون ۱۵۳) را می‌دهد؛ من گمان می‌کنم، بهتر آن باشد که مفهوم دادگری خودمان را از نظر زبان شناسی از واژه‌ی ایرانی *اَرتَه* به‌کلّی دور نگاهداریم (سنج. همین کتاب ص. ۱۳۱) آنچه بیشتر در این واژه دیده می‌شود معنای «rite» (در لاتین=بسنده) است؛ ولی موضوع خواهان بررسی ژرف‌تری است.

۴- ۳۳۱، ۴۶۱۵، در هر دو حالت با توجّه به‌قوانینی که در آغاز برای رفتار درست دینی با خداوند در حالت خلسه و هنگام سوگند وضع شده.

ص. ۳۹۰: ۱- هارتمان همانجا ستون ۱۵۴؛ Marquart, Untersuchungen zur Geschichte v. Eran ج. ۱، ص. ۲۳۳ [۶۵] به‌بعد.

۲- کتاب من Hilfsbuch des Pehlevi ج. ۲، ص. ۵ زیرواژه‌ی ahrav.

۳- در سالنامه‌ی کاپادوکیه (همین کتاب ص. ۳۷۶ یادداشت ۳) نام نخستین ماه artānām=APTANA است؛ روشنگری مارگوارت درست نیست) همانجا ج. ۲ ص. ۲۱۴.

۴- علّت اصلیِ این موضوع پذیرفته شدن مفهوم فروشی است.

ص. ۳۹۱: ۱- صورت واقعی و اصلی فارسی (ایرانی جنوب غربی) باید *Miça باشد.

۲- سنج. بنونیست، The Persian Religion (یادداشت ۱ ص. ۳۰ همین کتاب) ص. ۴۹-۲۲.

ص. ۳۹۲: ۱- من نمی‌فهمم چه موجباتی S. Langdon را (Tamuz and Ishtar) اکسفورد ۱۹۱۴ ص. ۷۳ یادداشت ۳) (۴۸۹) وادار کرده است Mylitta را ساخته شده از *walid-tu بداند؛ با دگرگونی‌های واجی که او پنداشته نامحتمل است. به‌صورت لقب گویا جایی دیده نشده باشد، ولی یک جنبه‌ی بسیار برجسته‌یی از وجود *ایشتَر* را بیان می‌کند یعنی صفت «بخشیدن زایش» او را.

ص. ۳۹۴: ۱- نک. همین کتاب ص. ۳۶۷.

۲- این واژه‌ی «مستی» را که عموماً بسیار بی‌اهمیّت و مبهم، به «آگاهی، دانستن» ترجمه می‌کنند (واب ۱۱۵۵) مسلّماً در اصل به‌معنای «مستی و بی‌خبری» است (<*mad-ti).

ص. ۳۹۶: ۱- از همه مهم‌تر مسلّماً تأثیر بر دین یهود است، که شاید در کتاب دوّم اشعیاء اثر آن محسوس می‌شود. سنج کتاب اشعیاء ۷و۶۴۵ و یادداشت‌های من در این باره در Questions JA 219, 1931 ص. ۱۶ یادداشت ۱، ولی من در آنجا چنان‌که اکنون می‌بینم آن را به‌نادرستی - تأثیر زروانی می‌دانستم، در صورتی

که به‌نظر من اکنون بهتر است این برداشت یهوه را بر زمینه‌ی باورهای اهورمزدایی ببینم. اینکه تمام عناصر سازنده‌ی این برداشت در دین اسراییلی باستان در همان هسته‌ی آن وجود داشته، هیچ‌کس نمی‌تواند در آن تردیدی کند. ولی فرگشتی به‌سوی یک جهان‌گرایی یک‌دست سخت، که این اندازه برای باورداشت‌های یهوه در دین یهود نمایان و مشخّص کننده است، به‌نظر من چنین می‌نماید که بیشتر به‌فضای بیکران معنوی برترین خدای آسمانِ فرمانروایی هخامنشیان، اهورمزداه، بستگی داشته باشد. سنج. همچنین ص. ۳۵۴ این کتاب. باورداشت‌های یهودی درباره‌ی «مسیح موعود» هم بی‌گمان، از شاهنشاه ویژگی‌های بنیادین گرفته است. ولی بی‌گمان ارزش این را دارد که به‌تاریخ دین همگانیِ این شاهنشاهی از همین دید نگریسته شود.

ص. ۳۹۸: ۱ـ اگر بتوانیم گفته‌ی هردوت را (۳، ۷۹) باور کنیم، داریوش پس از برافتادن *گَوماته* حمام خونی از مغان به‌راه انداخته بوده است، و به‌یاد این کشتار مغان، پارسیان هنوز در روزگار هردوت یک جشن بزرگ (*μαγοφόνια*) می‌گرفته‌اند، و در آن هیچ مغی جز در خانه‌ی خودش دیده نمی‌شد. من این یادداشت را جدی‌تر از مارکوارت می‌گیرم (Untersuchungen zur Geschichte von Eran 2 ص. ۱۳۲، ۱۳۵) و آن را بیانی از وضع و نظر هخامنشیان درباره‌ی مغان در زمان شاهنشاهی داریوش می‌دانم.

ص. ۳۹۹: ۱ـ در شاهنشاهی نوین امروز در ایران، برای کاربرد رسمی سالنامه‌ی خورشیدی با نام ماه‌های مزدیسنی به‌کار می‌رود.

۲ـ در نوشته‌های Johannes Lydus (پیرامون ۵۵۰ م.) *ι μηνῶν* ??*πε*? و در یک تفسیر بطلمیوس به‌زبان یونانی پسین (نک. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran 2, ص. ۲۱۲).

۳ـ آثارالباقیه ص. ۴۸-۴۶.

۴ـ برای آسانی من نام ماه‌های اوستایی و کاپادوکیه‌یی (فارسی باستان) را یاد می‌کنم (این نام‌ها در حالت اضافی و متمم برای بیان (نام ماه) هستند.

۱. *فْرَوَشی نام*- ΑΡΤΑΝΑ
۲. *اَشَه وَهیشتَه* ΑΡΤΗΥΕ<Σ>ΤΗ
۳. *هَئورْوَتاتُوْ* ΑΡΟΑΤΑΤΑ
۴. *تیشتَریِهِ* ΤΕΙΡΕΙ
۵. *آمِرتاتُوْ* ΑΜΑΡΤΑΤΑ
۶. *خْشَثرَهِ وَئیریِهِ* ΞΑΘΡΙΟΡΗ
۷. *میثرَهِ* ΜΙΘΡΗ
۸. *اَپامْ (نَپاتُوْ)* ΑΠΟΜΕΝΑΠΑ
۹. *آثرْ* ΑΘΡΑ
۱۰ *دَثوشُوْ* ΔΑΘΟΥΣΑ
۱۱. ونگهیوش *مَنَنگهُوْ* ΟΣΜΑΝΑ
۱۲. *سْپِنْتیاه آرْمَتُوْیشَ* ΣΟΝΔΑΡΑ

ص. ۴۰۰: (۴۹۰) ۱ـ ΣΟΝΔΑΔΑ صورت درهم ریخته است

۲ـ درباره‌ی صورت این نام، نک. Götze, Tištrya, tīr, Tiṣya, *Σεί ιος*, KZ 51, (ص. ۱۵۳-۱۴۶) ??1923?

ص. ۴۰۲: ۱ـ در کتاب سپه *رُوچَک*، بخش دوّم، «آفریدگار» همه جا با اهورمزداه یکی شمرده می‌شود. این تعبیر یزدان‌شناسی است: از آنجا که اهورمزداه با همه‌ی خدایان اثربخش و نیروهای آفریننده از نظر وجودی یکی است، از این رو می‌تواند اهورمزداه به‌عنوان آفریدگار همه چیز شناخته شود.

۲ـ Questions JA 219, 1931 ص. ۱۲۸ به‌بعد.

۳ـ همانجا ص. ۴۷ به‌بعد. نام برترین خدا در دین مانی به‌عنوان τετ?? απ óσωπς در روایت بیرانتینی با تصوّر خدای چهار پیکری هیچ بستگی ندارد و به‌گونه‌ی دیگری باید توجیه شود، نک. هـ.هـ. شدر، در مجله‌ی Gnomon شماره‌ی ۹، ۱۹۳۳ ص. ۳۵۷ یادداشت شماره ۱.

ص. ۴۰۳: ۱ـ Eznkay Kołbaçwoy Ełç ałandoç چاپ ونیز ۱۲۷۵=۱۸۲۶ ص. ۱۱۵-۱۱۳؛ Question همانجا ص. ۷۲ به‌بعد.

ص. ۴۰۵: ۱ـ کریستن سن Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۵۲؛ L'Iran sous les Sassanides ص. ۱۴۸؛ گفتار من Questions همانجا ص. ۸۳.

۲ـ گفتار من Question همانجا ص. ۸۷ به‌بعد؛ بنونیست، رِنو Vr̥tra et Vr̥θragna ص. ۶۴ به‌بعد.

۳ـ افزون بر اینها تئودُر بارکُنا (Theodor bar Kōnai) که زندگینامه‌ی مشرکان را نوشته است و یک نویسنده‌ی گمنام. نک: Christensen, Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۵۱؛ گفتار من: Questions در JA شماره‌ی ۲۱۴ سال ۱۹۲۹ ص. ۲۳۸ تا ۲۴۱؛ ۲۱۹، سال ۱۹۳۱ ص. ۸۵ به‌بعد.

۴ـ گفتار من Questions، در JA شماره‌ی ۲۱۹ سال ۱۹۳۱، ص ۱۱۹-۱۱۸.

ص. ۴۰۶: ۱ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۸۷.

ص. ۴۰۷: ۱ـ نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۰۴.

۲ـ سنج. E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien u. Iran, Berlin-Leipzig 1928 ص. ۵-۳۹.

ص. ۴۰۸: ۱ـ چاپ ونیز (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۸۱) ص. ۱۳۸ و بعد.

۲ـ بنونیست این متن و متن بعدی ازنیک را در بازشکافی خودش از نوشته‌ی تئوپمپ بررسی کرده است (The Persian Religion according to the Chief Greek Texts ص. ۸۴ به‌بعد).

۳ـ این نکته، چنان‌که هـ.هـ. شدر مرا متوجّه ساخته است، محتمل است، که ترکیب واژه‌های daēva mahmi manōi یسن ۳۲،۱، که یزدان شناسان روزگار ساسانی برای بازشکافی دستوری آنها درمانده بودند، در برداشت آنها از مَهمی به‌عنوان دَئیوه اثر داشته است.

ص. ۴۰۹: ۱ـ چاپ ونیز ص. ۱۴۰ و بعد؛ گفتار من Question در JA شماره ۲۱۹ سال ۱۹۳۱ ص. ۲۲۴ و بعد.

۲ـ نک. همین کتاب ص. ۳۹۲ به‌بعد.

۳ـ گفتار من Question همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۱۱۰-۱۰۷.

۴ـ همانجا ص. ۲۴۱. همه‌ی این مسئله را نخستین بار هـ. یونکر به‌تفصیل شرح داده است، زیر عنوان: Über Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (۴۹۱) (در: Vorträge der Bibliothek Warburg 1921/22 Leipzig 1923 ص. ۱۷۸-۱۲۵). سنج. پس از این ص. ۳۸۷ یادداشت شماره ۳.

ص. ۴۱۰: ۱ـ استاد فنّ سخنرانی Dion پروسایی (chrysostomos) در سی و ششمین سخنرانی (چاپ Emperius Brunsvigae 1844 ص. ۵۱۹-۵۱۳) یک «سرود مغایی» افسانه‌یی را، که منسوب به‌مغان است، می‌آورد که زمان جهان را در زیر صورت یک گردونه‌ی چهار اسبه، که راننده‌ی ناپیدایی آن را می‌برد، توصیف می‌کند. ف.کومُن F. Cumont این افسانه را بازشکافی کرده و در راننده‌ی ناپیدای گردونه زروان را

باز شناخته است. این افسانه به‌راستی به‌یک آتش‌سوزی جهانی، یک پایان جهان به‌معنای کیهانی آن می‌انجامد. نکته‌ی انکارناپذیر این است که مکتب فلسفی رواقی در بازگویی دیون از این افسانه، اثرهای شدید به‌جای گذاشته است، ولی این افسانه به‌اندازه‌یی دارای برجستگی‌های ویژه و واقعی است که نمی‌شود آن را از ساخته‌های رواقی‌ها دانست. این تا اندازه‌یی محتمل است که این باورداشت از پایان گیتی برداشتی با نهاد مغانی نمایان می‌سازد و برخورد نزدیک آن با بینش رواقی، از نظر تاریخ اندیشه گونه‌یی بستگی نشان می‌دهد. نک. گفتار من Questions همانجا ص. ۱۰۰-۹۱ با اشاراتی که به‌کتاب‌های دیگر شده است.

۲- در نوشته‌های اصلی از یک سو محاسبه‌ی عمر گیتی بر ۱۲ هزار سال وجود دارد، و از سوی دیگر محاسبه‌ی ۹ هزار سالی. بنونیست این محاسبه را عموماً زروانی می‌داند (The Persian Religion بخش چهارم)؛ من خود به‌این نتیجه رسیده‌ام که محاسبه‌ی نخستین بر روی هم زروانی است، و دوّمی بیشتر به‌گونه‌ی برجسته وابسته به‌محافل زردشتی است (Questions همانجا ص. ۲۳۶-۲۳۱، ۲۴۴-۲۴۰).
کریستن سن (L'Iran sous les Sassanides ص. ۱۴۶) نمی‌خواهد این فرق را میان دو محاسبه ببیند و به‌این ترتیب احتمالاً حق دارد.

۳- چاپ Emperius ص. ۵۱۴.

۴- گردونه‌یی که با هشت اسب کشیده می‌شود، چنان‌که پیدا است دو برابر شده‌ی گردونه‌ی زروان است، بدان‌گونه که در «سرود مغان» اثر دیون دیده می‌شود. نقش مغان در هنگام لشکرکشی خشایارشا به‌یونان نزد هردوت، در چند جا به‌روشنی بسیار به‌چشم می‌خورد.

۵- گفتار من Questions همانجا ص. ۸۰ و بعد. به‌این ویژگی دین مانی سخت برجستگی پیدا می‌کند که اوهرمزد با انسان نخستین یکی شمرده می‌شود.

ص. **۴۱۱**: ۱- 1929 در JA شماره‌ی ۲۱۴ ,Un rite zervanite chez plutarque ص. ۲۹۶-۲۸۷.

ص. **۴۱۲**: ۱- هـ.هـ. شدر Urform und Fortbildung des manichäischen Systems ص. ۱۳۸ به‌بعد؛ گفتار من Questions در 1931 در JA شماره‌ی ۲۱۹ ص. ۱۲۶ به‌بعد.

ص. **۴۱۳**: ۱- همان‌گونه که بررسی‌ها بی‌مانند ف. کومُن نشان داده است؛ نک. چکیده‌ی نظرهای او در کتابش: Die Mysterien des Mitra 2 Aufl. Leipzig 1911 برای پرسش ما به‌ویژه ص. ۹۵ به‌بعد.

ص. **۴۱۴**: ۱- نک. A. Götze: Persische Weisheit in griechischem Gewande, Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-idee, ZII 1, 1922 ص. ۶۰ تا ۹۸، ۱۷۷-۱۶۷.

ص. **۴۱۵**: (۴۹۲) ۱- در متن‌های مانوی به‌زبان فارسی میانه (گویش جنوب غربی) gyhmwrd=gēhmurd؛ به‌عکس در متن‌های زردشتی به‌زبان فارسی میانه gywkmlt=gayōmart، واژه‌ی وام گرفته از اوستایی در حالت کُنایی تکین. Gayō marətō

ص. **۴۲۱**: ۱- نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۸۱.

۲- سنج. گفتار من Question در JA شماره‌ی ۲۱۹ سال ۱۹۳۱، ص. ۱۱۷ به‌بعد، ولی اکنون نمی‌توانم با گسترش تمام بر نظر خود باقی بمانم.

۳- در داستانی که بیرونی نقل می‌کند (آثارالباقیه ص. ۹۹) می‌گوید که خدا (=اُرمزد) در برافروختگی‌اش بر

اهریمن بر پیشانیش عرق نشست، آن عرق را خشک کرد، و آن را به‌دور افکند، و از آن عرق گیوُمرت پدید آمد. سپس خدا گیوُمرت را به‌سوی اهریمن فرستاد، و اهریمن را شکست داد و بر او نشست تا سواری کند. آن دو به‌گرد گیتی گشتند تا به‌دروازه‌ی دوزخ رسیدند، در اینجا ترس بزرگ گیوُمرت را فراگرفت. اهریمن توانست سوار خود را به‌زمین افکند، و او را خورْد. امّا در لحظه‌ی مرگ، گیوُمرت نطفه‌ی خود را به‌زمین افکند، و از او دو شاخه ریواس رُست، و آن دو مَشیگ و مَشیانگ، انسان‌های نخستین شدند. موضوع آخر یک بار دیگر در ادبیّات پهلوی به‌چشم می‌خورد، ولی این ادبیّات بر روی هم افسانه‌ی مرگ گیوُمرت را به‌گونه‌ی دیگری گزارش می‌دهند و آن را به‌موضوع بزرگ آفرینش جهان می‌کشانند (نک. همین کتاب ص. ۲۸؛ Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus در: Studien der Bibliothek Warburg ۱۹۲۶ ص. ۲۳۹-۲۰۵)؛ موضوع عرق کردن پرداخت دیگری دارد (کریستن سن Les types du premier homme et du premiers roi Uppsala 1918 ص. ۴۳). موضوع اهریمن همچون چارپای سواری، در اوستا هست ولی اینجا *تَخْمَه اوروپی* سواری است که سی سال بر اهریمن، که به‌صورت اسب درآمده است، بر گرد گیتی روان است (یشت ۱۹٫۲۹). درباره‌ی مجموعه‌ی این باورداشت‌ها نک. نوشته‌ی کریستن سن که هم‌اکنون از آن یاد شد، (و بخش ۲ اوپسالا ۱۹۳۴).

ص. **۴۲۲**: ۱ـ برای گشودن مشکل زمانِ «پیدایش» متن‌های اوستای ساسانیان هنوز کارهای علمی آغازینِ مورد نیاز انجام نگرفته.

ص. **۴۲۳**: ۱ـ مثلاً بررسی‌های من (در Question) درباره‌ی بخش ۱ و ۳ بندهش.

ص. **۴۲۶**: ۱ـ شیِز صورت تحوّل یافته‌ی ایرانی شمال غربی است از شیچ که کوتاه شده‌ی واژه‌ی فارسی میانه‌ی چیچَسْتْ Čēčast<Čaēčasta است؛ گونه‌ی دیگری از کوتاه شده‌ی آن در صورت جیس ǰys<Čēs(t) دیده می‌شود، که یاقوت (چاپ Wüstenfeld ج ۳ ص. ۳۵۴ سطر یک) به‌عنوان صورت اصلی شیز باز می‌دهد.

۲ـ به‌راستی همه‌ی نام‌های واقعی جاها که در متن‌های اوستای کهن باز یافته می‌شود در ایران غربی دیده می‌شود و باید آنها را «نام‌های یادبودی» دانست، یعنی اینها از همان گونه‌یی هستند که مثلاً شهرهای کمبریج، فیلادلفی، اوپسالا در امریکا هستند. از این گونه «نام‌های یادبودی» است همین شیز <چیچَسته و البرز <هرا برزَیتی.

۳ـ *سَکِستانَ* «سرزمین سکاها»، این نام را از روی سکاهایی به‌خود گرفته که در سده‌ی دوّم ق.م. به‌شمار بسیار از پیرامون فرغانه به‌آنجا درآمدند و سرزمین اراخوزی را در تصرّف آوردند. زْرنگ (فب. Zranka نزد نویسندگان باستان drangiana) هنوز در سده‌ی چهارم م. نام رسمی همین زَرَنگ بود که تنها (۴۹۳) بخشی از سَکَستانَ (نزد عرب‌ها سجستان و امروز سیستان) را دربر می‌گرفت. نک. بررسی‌های هرتسفلد که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۲۳ آمده است.

ص. **۴۲۷**: ۱ـ نک. از جمله هرتسفلد AMI 8, 1936 ص. ۷۶ و بعد، این تصویر از تصحیح یک قطعه‌ی گاهانی ۵۱٫۱۲ که سخت‌ترین مردم را حیران می‌کند به‌دست آمده است.

بخش ۸

ص. ۴۳۰: ۱- Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie 1, Leipzig 1906 ص. ۱۳۸-۱۳۶؛ F. Justi در Grundriss der iranischen Philologie 2, 483

۲- پدر این دو برادر Phriapites (ایرانی Friya-pitā* ترجمه از یونانی Φιλοπάτω؟؟) باید فرزند ارساکس باشد - ارساکس نام واقعی اردشیر دوّم بود (Artaxšaça=Artaxerses یا Artaxšaθra نام سلطنتی است) نک. F. Justi Iranisches Namenbuch ص. ۲۷، ۱۰۶، ۴۱۲. این چیزی است که ما با قاطعیّت تمام می‌توانیم بگوییم که افسانه‌یی است آگاهانه که برای قانونی شناختن ادّعاهای اشکانیان آفریده‌اند. ارساکس، ضمناً، که در روایت‌ها و سنت یک چهره مبهم دارد، از تیره کوچیده‌ی پرنی‌ها بود که از داهی‌ها شمرده می‌شد؛ *استرابون* او را به‌سادگی یک سکا می‌نامد (C. ۵۱۵). اگر چیزی در سنت زردشتی زمان ساسانیان درباره‌ی پادشاهان هخامنشی به‌نام اردشیر بتوان کشف کرد مستند است بر بستگی غیرواقعی اشکانیان به‌آنان و نه بر تحریکات سیاست دینی تاریک مغان، تحریکاتی که تنها در خیال پردازی بی‌حد و مرز هرتل (Achaemeniden und Kayaniden, IQF 5, 79) وجود پیدا کرده‌اند.

ص. ۴۳۱: ۱- نظر کلّی در این باره را کریستن سن Christensen, L'Iran sous les Sassanides ص. ۴۰-۳۱؛ ک. هوارت Cl. Huart, La Perse antique et la civilisation Iranienne (در ردیف: l'evolution de l'humanité ج. ۲۴) پاریس ۱۹۲۵، ص. ۱۴۶-۱۳۷ داده‌اند. مجموعه‌ی مواد در این باره: Unvala, Observation on the Religion of the Parthians Bombay 1925.

۲- Mithrobarzanes، Mithrobouzanes، Mithradates، Mitranes، Mitraxides، Mitroaxos، میثربوخت و جز آن.

۳- برای دید کلّی در این باره نک. H. Leitzmann, Från fornkyrkan (olaus-Petri-Vorlesungen, stockholm 1935 ص. ۷۴-۳۷ و کتاب‌هایی که در آنجا آمده.

۴- نک. بیش از همه به‌کارهای R. Reitzenstein که در عین حال از هدف هم فراتر رفته است.

ص. ۴۳۲: ۱- برای کتاب‌ها و مآخذ در این باره نک. کریستن سن L'Iran sous les Sass. ص. ۷۹ یادداشت ۱. آندرآس آن را fratarakā خوانده است به‌معنی «فرماندار» به‌جای frātadāra.

ص. ۴۳۳: ۱- کریستن سن همانجا ص. ۸۱.

ص. ۴۳۴: ۱- سنج. هرتسفلد AMI 4, 1932 ص. ۸۵ به‌بعد.

۲- کارهای کومُن (سنج. یادداشت ۱ ص. ۳۹۰ همین کتاب)؛ بنونیست ورنو Vr̥tra et Vr̥tragna (۴۹۴) ص. ۷۶ و بعد.

ص. ۴۳۶: ۱- نک. دید کلّی مرا در <Forschungen über Manichäismus> (در Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 34, 1935 ص. ۹۱-۷۰)؛ کریستن سن همانجا ص. ۲۰۰-۱۷۴؛ H. J. Polotzky زیرواژه‌ی Manichäismus (چاپ جداگانه زیر عنوان Ariss des manichäischen Systems) در Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie Suppl. Bd. 6 1934 ص. ۲۷۲-۲۴۱.

۲ـ نک. ه.ه. شدر. Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. ص. ۷۳ به‌بعد؛ در Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 سال ۱۹۵۲ ص. ۷۴-۲۱.

ص. ۴۳۸: ۱ـ C. Schmidt u.H.J. Polotzky, Ein Mani-Fund in Ägypten SBAW 1933 آنچه تاکنون منتشر شده است: Manichäische Homilien زیر نظر H.J. Polotzky (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty Bd. 1) Stuttgart 1934; Kephalaia (Manichäiche Handschriften der staatlichen Museen Berlin hrsg. unter Leitung von Prof. Carl Schmidt Bd. 1) Stuttgart 1935 و سال‌های بعد.

۲ـ تاریخ‌های بسیار دقیق (که در عین حال ابهام‌ها را درباره‌ی سال از میان نمی‌برند و به‌علاوه تقریباً بیش از آنچه که راست باشد دقیق است) بنا بر روایت مانوی گزارش کتاب الفهرست الندیم چاپ *فلوگل* ص. ۳۲۸ است. بنا بر این روایت، مانی آن روز در آراستگی برتر از طبیعت ظهور کرد، و تأثیر شگرفی بر شاپور گذارد.

۳ـ Ein Mani-Fund ص. ۴۷ به‌بعد. تاریخ نویس عرب، *یعقوبی* (Historia، چاپ Houtsma، لیدن ۱۸۸۳، ص. ۱۸۰) چنان که دیده می‌شود، به‌راستی با روایت قبطی آن، که هم‌اکنون خواهیم دید، کاملاً نزدیک است. وی از تاجگذاری یادی نمی‌کند، بلکه تنها همین اندازه می‌گوید که مانی ظهور کرد، دین شاپور را نکوهش کرد و کوشید که او را به دوگانه پرستی برگرداند، و در این کار پیروز شد، چندان که وی توانست برای رعیت‌های پادشاه موعظه کند و آنان را به‌سوی خود بکشد. شاپور ده سال تمام پیرو او بود؛ سپس گویا گفتگوی سخت دینی بزرگی، با شکست مانی پایان یافت، و پس از آن پادشاه از او روی برگرداند.

ص. ۴۳۹: ۱ـ در یکی از نوشته‌های پاپیروسی که درباره‌ی تاریخ است سخن از شاه بانوی *تَدْمُرْ* (*پالمیرا*) و شاه *اَمَرُّ* است، که کسی جز عمروبن عدی *لخمی* پادشاه حیره نمی‌تواند باشد، که پیرامون ۲۷۲ تا ۳۰۰ میلادی فرمانروایی کرده است (*شِیدِرْ* Gnomon ج ۹، ۱۹۳۳ ص. ۳۴۵).

۲ـ به‌نظر می‌آید که از توصیفی در مواعظ مانوی ص. ۶۰ چنین برمی‌آید که در عین حال از شکایت درباره‌ی او سخن می‌رود. مانویان خوش داشتند که از به‌دار آویخته شدن مانی سخن بگویند (نک. همانجا) ولی به‌احتمال بسیار سخن بر سر تقلید آگاهانه‌ی کاربرد زبانی مسیحیت است. بنا بر روایتی که نزد عرب‌ها هنوز به‌جای مانده است، به‌فرمان بهرام پوست او را کندند، از کاه پر کرده، به‌یکی از دروازه‌های شهر گندی شاپور آویختند و آن دروازه پس از او به‌نام «دروازه‌ی (۴۹۵) مانی» خوانده می‌شد. ولی گویا تنها سخن از رفتار توهین آمیزی باشد با جسدش، رفتاری که با آن پادشاه به‌دین آورِ مرده، خشم و بی‌رحمی‌اش را نشان می‌داد.

ص. ۴۴۱: ۱ـ خوانده شود šēčīkan صورت وصفی از Šēč=شیز (مارکوارت A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr, ed., by G. Messina, Analecta Orientalia 3 Rom 1931 ص. ۲۸ و بعد، ۱۰۸ و بعد).

ص. ۴۴۲: ۱ـ بر خلاف کوشش آندرآس و واکرناگل برای بازسازی این واژه (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹).

۲ـ دینِ *مَزدیسن*، که با واژه‌ی کهن *دَئینا مازدَیَسْنیس* برابر است، در ادبیّات پهلوی معنایی دارد که در نگاه نخست درست مفهوم «دین مزدیسنی» ما را می‌رساند. ولی به‌راستی معنای اصلی آن «انجمن آیینی مزدیسنی» هرگز از میان نرفت و گهگاه احساس می‌شود، مانند همینجا. جمله‌ی آخر در زبان فارسی میانه چنین است: *چِی نون ـ یج آکاسپه و دانیشن هَچَش فرُت* نیست؛ به‌نظر من چنین می‌آید که گویی *هَچَش فرُت*، که به‌معنای «زیر این» است اینجا به‌معنای «برون از این» به‌کار رفته است.
۳ـ کریستن سن ...L'Iran sous le ص. ۵۸ به‌بعد.
ص. ۴۴۴: ۱ـ به‌هر حال قطعی این است که متن‌های مختلف یونانی که ما امروز به‌سریانی یا عربی یا ترجمه‌ی عربی آن از سریانی می‌شناسیم نخست از زبان فارسی میانه به‌این زبان‌ها ترجمه شده‌اند؛ سنج.: C. Nallino, Traccc di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica در جشن نامه‌ی *ا. ج. براون* ۱۹۲۲ ص. ۳۶۳-۳۴۵.
۲ـ متن: *پس هج بوختن ی‌آتورپات پَت گوبیشن ی‌پساخت* «پس از آنکه آتورپات پس از سخنرانی رستگار شده (نجات یافته)»: *بوختن* «رستگار شدن» در اینجا چنان که پیدا است یک اصطلاح فنّی است برای پیروزی در آزمایش سوگند. نک. یادداشت ۱ ص. ۹۸. «بعدها افزوده شده»: *یوت ـ سَرذکان*.
ص. ۴۴۵: ۱ـ معنای جمله برای من روشن نیست (فم. *اپی ـ مان ـ اُهرمزد مغوپت*): آیا این بیان مجازی است که در آن اُهرمزد را به‌عنوان برترین خدا باید بگیریم، یا اهرمزد نام یک موبد است؟ مثال‌هایی برای اهرمزد به‌عنوان نام شخص وجود دارد. به‌هر حال به‌نظر من این جمله، هر چند از نظر ظاهر اصلی است، از نظر منطقی جمله‌یی است که برای جمله بعدی تابع است. من اینجا را چنین می‌خوانم: *هان ی خواند* «ئو» *خوانیم*، هج *مینُوک ـ وینشنپه اندر اماه پیتاکی* هست.
ص. ۴۴۶: ۱ـ نک. کریستن سن ...L'Iran sous le ص. ۳۵۷-۳۱۱.
ص. ۴۴۷: ۱ـ از نظر پیدایش خط اوستایی ـ نزد نویسندگان روزگار نخستین اسلامی زیر نام «خطّ دینی»، دین دیبیرِیه شناخته شده، بنا بر روایت *ابن‌المقفع* در کتاب *الفهرست* ص. ۱۳ سطر ۱۰-۸ ـ هنوز به‌توافقی نرسیده‌اند. در اینجا نظریات ف. ک. *آندرآس* (ص. ۱۵-۱ ,NGGW 1911) با هـ. یونکر (Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift. در Caucasica 2, 1925 und 3 1926؛

The Origin of the Avesta Alphabet,

در یادنامه‌ی دکتر مدی بمبی ۱۹۳۰ ص. ۷۷۴-۷۶۶) مخالف است. یک نکته به‌نظر من کاملاً مطمئن می‌رسد، و آن اینکه هنگام روشن ساختن نویسه‌های (حروف) اوستایی و نویسه‌های پیوسته و سر هم تنها باید به‌الفبای پهلوی ساسانی در صورت‌های مختلف آن توجّه کرد. بنا بر نظر آندرآس الفبای اوستا پیرامون ۴۰۰ م. پدید آمده است.
ص. ۴۴۸: ۱ـ چاپ مَدَن ص. ۴۰۵ و بعد.
ص. ۴۵۰: ۱ـ مثلاً در نزد مسعودی: *کتاب التنبیه والاشراف*، چاپ دوگویه (Bibliotheca, geographorum arabicorum 8)، لیدن ۱۸۹۴ ص. ۹.
ص. ۴۵۱: ۱ـ Heimbygdas Verlag, Östersund ص. ۳۴۸-۳۳۵.

ص. ۴۵۲: ۱ـ سنج. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis Göttingen 1907 ص. ۲۷۳ به‌بعد.
ص. ۴۵۳: ۱ـ در نوشته‌های پهلوی <*شَترَستانی‌ها یایران*> سخن از یک رونویس اوستا در سمرقند است که در این شهر به‌دست *کیُوس* (=*کَویِ اوسَن*، همین کتاب ص. ۲۹۳) ساخته و به‌دست سیاوخش (*شیاوَرْشَنْ*) پرداخته شد. *کَیْ‌خُسْرَو* (Kavi Haosrava)، پسر سیاوخش، آنجا زاده شد و در آنجا آتش شگرف *وَرْهان* (=ورثرغنه ـ) را وقف کرد. سپس زَرَتوشتره آمد و با وحی خود؛ به‌فرمان ویشتاسپه اوستا را نوشت ۱۲۰۰ بخش به‌خطّ اوستایی بر تخته‌های زرّین و آنها را در گنجینه‌ی شاهی پرستشگاهی که به‌آتش *وَرهان* پیشکش شده بود گذارد. پس از آن اسکندر نفرین شده آنها را سوزاند و در دریا افکند. مارکوارت A Catalogue... (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۱۵) ص. ۸ و بعد. این واقعیّت، که افسانه‌ی اوستای ساسانی صریحاً همچنین اشاره به‌سمرقند دارد، شاید نشانه‌یی است بر اینکه یک رونویس اوستا در آنجا به‌راستی در زمان ساسانی نگهداری می‌شده.
ص. ۴۵۴: ۱ـ این به‌این معنا نیست که دین زردشتی ناگهان یکسره از روی زمین نابود شد. از راه جغرافی نویسان عرب می‌دانیم که بیش از دویست سال تمام پس از پیروزی اسلام، تقریباً همه شهرهای ایران دارای آتشکده‌های خود بودند و مردمِ هر یک از بخش‌های روستایی بیشترشان، دین دولت پیشین خود را داشتند. هنوز در زمان بیرونی در سده‌ی یازدهم میلادی، دین زردشتی در بخش‌های شرقی سرزمین خلافت اسلامی در شکوفایی کامل بود. اصولاً پیروزی اسلام در آسیای پیشین در درازای صدها سال پس از برافتادن نیروهای کهن، بسی کامل‌تر تصوّر می‌شود تا آنچه که آن پیروزی در واقع بود. نقشه‌ی دینی آسیای پیشین به‌راستی چندان تغییرات ژرفی به‌خود ندید تا هنگامی که تاخت و تاز مغول همه‌ی اوضاع و احوال پیشین را زیر و زبر کرد. اگر چه دین زردشتی هنوز چند صد سالی پس از برافتادن ساسانیان پایگاه مهمّی را نگاهداشته، و حتّی در سده‌ی دهم میلادی هم در آن نوسازی صورت گرفته است، که با پیدایش یک سند بزرگ دینی یعنی دینکرت شناخته می‌شود، باری نقش معنوی او به‌طور برگشت ناپذیری پایان یافته بود. هنگامی که مسیحیت، یهود، مانویت و دین صائبی‌ها، موضوع گرم مباحثات اسلام هستند، و هنگامی که نبرد با این دین‌ها در اندیشیدن یزدان شناسانه‌ی اسلامی ژرف شده و آثار جاودانه بر جا گذاشته‌اند، دین زردشتی با کمال شگفتی خاموش است. تاریخ افسانه‌یی و شخصیّت‌های حماسی آن دین هنگام پیدایش ملیّت‌گرایی ایرانی در زمان خلیفه‌های عبّاسی نقش مهمّی بر عهده داشت ولی به‌عنوان دین، هنگامی که اختلاف نظرها در کار بود، دیگر مفهومی نداشت.
پس نوشت: کاری که در یادداشت شماره ۴ ص. ۲۱۴ (ص. ۴۶۷) و یادداشت شماره ۱ ص. ۲۵۷ (ص. ۴۷۲) به‌آن اشاره شد هم‌اکنون به‌صورت کتاب انتشار یافته است:
Stig Wikander, Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprachen- und Religionsgeschichte, Gleerupska Univ. Bokhandeln, Lund 1938.

فهرست واژه‌های فنّی و نام‌ها

جاهایی که واژه‌یی شرح شده زیر شماره‌ی صفحه خط کشیده شده. از نویسندگان در یادداشت‌ها تنها برگزیده‌یی از آنها داده شده.

واژه‌نامه

(در درجه‌ی نخست دارای واژه‌هایی است، که ترجمه‌ی آنها در این کتاب، با ترجمه‌ی معمول آنها ـ در **واب** و ترجمه‌ی اوستای **ولف** ـ فرق دارد و به‌گونه‌ی دیگر ترجمه و شرح شده‌اند. ترتیب واژه‌ها به‌ترتیب حروف لاتین است، x پس از k و š پس از s می‌آید.)

اوستایی

ačistā ۱۶۲

adāθa «نابخشوده» ۱۳۷، ۱۴۵.

ā-fras- رایزنی کردن ۱۶۱، ۱۶۵.

afšman «بیت» ۲۵۲ و یادداشت شماره‌ی ۱ همین صفحه

ā-gam- ۱۳۴ و بعد، ۱۶۶، و یادداشت شماره‌ی ۱ همین صفحه

ahu برداشتن، هستی، ۱۲۹، ۱۳۲ ۱۶۰.

ahū ۱۵۳، ۲۸۲ و بعد.

ahūm.biš «پزشک زندگی» ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۲۲ با یادداشت همان صفحه، یادداشت ۱ ص. ۱۴۴.

Ahura Mazdāh صورت‌های این نام ۹۹ به‌بعد، ساختمان دستوری ردیف خدایان ۲۳۶ و بعد.

aibī.bairištəm «آنکه بهتر از دیگران با خود دارد» یادداشت شماره ۱ ص. ۱۴۴.

Airyāva ۳۰۹

aka, akatara «بد، پلید، زشت» صفت میثره ۶۳ و بعد، ۲۵۴.

ax^{v}afna «بی‌خواب»=«بدون خواب». صفت میثره ۶۱، ۱۱۲ و بعد، صفت اهورمزداه ۱۸۷.

angra «زیان آور» ۹۸.

nman ؟؟ ۱۵۰، ۱۸۵، ۱۸۷.

araθwya نارَتویی ۴۷۲

arədra «سوزان» یادداشت ۱ ص. ۱۷۱، یادداشت

سکایی

فارسی باستان

راهنمای متن‌های اوستایی

جاهایی که متن ترجمه شده است، زیر شماره‌ی صفحه خط کشیده شده است.

۱	۹۵، ۲۰۳، ۲۴۶
۲	۲۰۵
۳	۱۴۶، ۲۴۲
۴	۱۴۱، ۱۵۱، ۲۴۶
۵	۲۴۷
۶	۱۲۱، ۲۴۸
۷	۱۲۳، ۱۲۹، ۱۷۲، ۲۴۸
۸	۲۴۸
۹	۱۰۶، ۲۱۳
۱۰	۱۴۰، ۱۹۲ و بعد، ۲۳۶، ۲۴۹ و بعد
۱۱	۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۹۲، ۲۴۹
۱۲-۱۴	۲۴۹
۱۲	۱۱۶، ۱۳۵
۱۳	۴۸، ۱۳۰
۱۴	۵۰، ۱۵۴، ۱۶۲ و بعد، ۱۷۳، ۲۳۹
۱۵	۴۹، ۱۴۵، ۲۵۱
۱۶	۱۱۶، ۱۲۹، ۲۵۱
۱۷	۱۳۱، ۱۴۵، ۲۵۱
۱۸	۱۲۶، ۱۴۶، ۲۵۲
۱۹	۲۰۷، ۲۳۹، ۲۵۲
۴۷	۲۵۳ و بعد
۱	۱۱۶، ۱۲۷، ۱۴۸، ۲۳۶
۲	۱۳۸، ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۷۳
۳	۱۰۹ و بعد، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۶۵، ۲۵۳
۵	۱۳۳
۶	۱۱۶، ۱۴۲ و بعد، ۲۵۳
۴۸	۲۵۴ به‌بعد
۱	۱۳۹
۲	۲۳۸ و بعد
۳	۱۲۹ و بعد
۴	۶۴، ۱۴۶، ۱۸۸، ۲۵۴
۵	۱۱۵، ۱۴۱، ۱۷۳، ۲۱۱، ۲۴۰
۶	۱۱۵، ۱۴۸، ۱۶۸، ۲۴۰

۷	۱۳۲ و بعد، ۲۵۵، ۳۲۶
۸	۱۴۰
۹	۱۷۰، ۲۴۲
۱۰	۵۲، ۱۴۱، ۲۰۰، ۲۵۵
۱۱	۱۱۶، ۱۱۸، ۱۵۱، ۱۶۳، ۲۵۵
۱۲	۱۵۸، ۱۷۴، ۲۴۳ و بعد، ۲۵۵
۴۹	۲۵۵ و بعد
۱	۱۱۶، ۱۳۲، ۲۰۰
۲	۱۱۶، ۲۰۰
۳	۱۶۳
۴	۱۳۵، ۱۷۵
۵	۱۲۱، ۱۴۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۴۷
۶	۱۲۳، ۱۴۶
۸	۱۴۲ و بعد، ۲۵۶
۹	۱۳۲، ۱۸۲، ۲۵۶
۱۰	۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۶، ۲۹۶
۱۱	۱۴۱
۱۲	۱۳۰
۵۰	۲۵۶
۱	۲۰۵
۳	۱۲۸، ۱۴۰
۴	۲۳۶، ۲۵۶
۶	۱۲۹، ۱۴۶
۶-۹	۱۷۰
۷	۲۵۶
۱۰	۱۰۳، ۲۰۰، ۲۵۷
۱۱	۲۴۰
۵۱	۱۶۲ به‌بعد، ۲۵۷ به‌بعد
۱	۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۳، ۲۵۷
۲	۱۴۰، ۲۵۷
۳	۱۷۳، ۲۳۶، ۲۹۲
۴	۱۳۲، ۱۴۰
۵	۱۴۵

ویسپرد

نیایشن

یشت‌ها

۳۸	۲۷۳	۱۴۰	۲۷۲
۴۱	۲۸۳	۱۴۲	۳۲۳ و بعد
۴۶	۳۶۱	۱۴۳-۱۴۴	۲۶۲
۴۶-۴۷	۳۱۶	۱۴۵	۳۲۳
۴۷	۷۸	۱۴	۷۳ و بعد
۴۹-۵۲	۳۱۵	۱۵	۷۳
۵۸	۴۱۸	۲۸	۴۰۵
۶۲	۳۲۲	۲۸-۲۹	۷۳
۷۶-۷۸	۳۲۰	۳۳	۷۷
۸۵-۸۶	۳۱۶	۳۴-۴۰	۷۵
۸۷	۳۱۶	۵۴-۵۵	۷۴-۲۷۰
۸۸-۹۵	۳۱۸	۱۵	۷۸
۹۳-۹۴	۳۱۹	۲-۴	۳۰۷
۹۵	۳۱۳	۲۷	۲۷۵، ۳۲۵
۹۷	۳۱۳	۲۸	۳۲۵، یادداشت ۱ ص. ۲۷۵
۹۸	۳۱۳، ۲۷۸	۳۵-۳۶	۲۶۱، ۳۷۹
۹۹-۱۰۰	۳۱۱	۵۲	۷۸
۱۰۱-۱۰۲	۳۱۲	۱۶	۸۴ به‌بعد
۱۰۲	۲۷۵	۱	۸۵
۱۰۳-۱۰۴	۳۱۳	۷	۸۴
۱۰۴	یادداشت ۲ ص. ۳۱۳	۱۰	۸۴
۱۰۶-۱۰۷	۳۱۰	۱۳	۸۴
۱۱۰	۲۶۲، ۳۲۳	۱۵	۸۵
۱۱۱-۱۱۳	۲۷۲ و بعد	۱۷	۸۴
۱۱۷	۳۲۳	۱۷	۶۸
۱۱۹	۲۶۲	۱۶	۶۸
۱۲۰	۳۱۲	۵۴	۲۷۴
۱۲۸	۳۲۳	۵۵-۵۶	۲۶۱، ۲۷۴
۱۳۲	۲۷۱ و بعد	۱۹ (خورنه یشت)	۷۵، ۳۲۱ به‌بعد
۱۳۳ به‌بعد	۳۰۹	۱۱	۳۲۶، ۳۳۱
۱۳۵	۵۹	۲۲	۳۲۳
۱۳۷	۳۳۷	۲۹	یادداشت ۳ ص. ۴۲۱
۱۳۹	۲۷۸، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۷۹	۳۱-۳۸	۸۷

سپه رُوچک

وندیداد

فهرست اعلام

«ب»

«س»

«ش»

«ص»

«گ»

«و»

«ن»

«ی»

کتابهای چاپ شده در مرکز چاپ و نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان

عنوان	مؤلف	قیمت
آنالیز عددی مقدماتی	محمود محسنی‌مقدم	۶۳۰۰ ریال
تشریح لرزه‌نگاشت‌ها	جلیل‌الدین فاطمی، احمدعباس‌نژاد	۶۴۰۰ ریال
نخستین درس در نظریه گروه‌ها	محمدمهدی زاهدی	۲۸۰۰ ریال
شکل‌پذیری سازه‌های بتن آرمه	علی‌اکبر مقصودی	۲۰۰۰ ریال
نظریه گروه و کاربرد آن در شیمی	شهرآرا افشار	۵۸۵۰ ریال
اصول اقتصاد تولید محصولات کشاورزی	احمد اکبری	۷۵۰۰ ریال
نگرشی نو بر شیمی آلی	کاظم سعیدی، مهران غیاثی	نایاب
ویولی، درختچه مولد لاستیک	مهری صفاری	نایاب
منطق‌های چندارزشی	اسفندیار اسلامی	۶۰۰۰ ریال
اطلس عضلات اسکلتی	علیرضا صابری	۱۴۰۰۰ ریال
انجماد و ریخته‌گری	رامین رئیس‌زاده	۱۲۰۰۰ ریال
تئوری گروه برای شیمیدانان	جمیل‌الدین فاطمی	۱۳۰۰۰ ریال
مجموعه‌های مشکک	ماشاءالله ماشین‌چی	۲۹۵۰ ریال
دگرگونی‌های آوایی واژگان درزبان فارسی، ج.۱	جواد برومندسعید	۲۰۰۰۰ ریال
دگرگونی‌های آوایی واژگان درزبان فارسی، ج.۲	جواد برومندسعید	۳۵۰۰۰ ریال
دگرگونی‌های آوایی واژگان درزبان فارسی، ج.۳	جوادبرومندسعید	۳۵۰۰۰ ریال
راهنمای مراقبت و نگهداری استخر	کاظم سعیدی، طهمورث نورایی	۹۵۰۰ ریال
آرتریت، راهنمای کامل تمرین شما	محسن امینایی، فرهور فرسایی	۷۵۰۰ ریال
اختلالات تنفسی	آزاده‌شریفی‌مقدم، طهمورث‌نورایی	۶۰۰۰ ریال
سلیمانی‌ها: گذری برقلمرو جامعه‌شناسی عشایری	محمدحسن‌مقدس جعفری	۷۵۰۰ ریال
نخلبند شعرا، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت خواجوی کرمانی، جلد ۱ و ۲	احمد امیری‌خراسانی	۶۰۰۰۰ ریال(دوره)
زمین‌شناسی اقتصادی (چاپ دوم)	جمشید شهاب‌پور	۳۷۰۰۰ ریال
زمین‌شناسی تاریخی (ویرایش دوم)	محمد داستانپور	۱۳۰۰۰ ریال
آنالیز عددی، الگوریتمها و محاسبات	محمود محسنی‌مقدم	۱۵۰۰۰ ریال
روشهای آزمایشگاهی، مقدمه‌ای بر پردازش و ارائه داده‌ها، ج.۱ و ج.۲	حسن فاطمی	۱۰۰۰۰ ریال(ج.۱) ۱۵۰۰۰ ریال(ج.۲)
مبانی دیرینه‌شناسی (ج. ۱ بی‌مهرگان، ایکنوفسیلها، گیاهان)	محمدرضاوزیری، محمدداستانپور، وحیده ناظری	۲۱۰۰۰ ریال
مبانی دیرینه‌شناسی (ج. ۲ میکروفسیل‌ها)	وزیری، داستانپور، ناظری	۲۵۰۰۰ ریال
راهنمای آزمایشگاهی گیاه‌شناسی	منوچهری‌کلانتری، فرخنده‌رضانژاد	۲۰۰۰۰ ریال
تشخیص بالینی در دامپزشکی	امین درخشانفر	۱۹۰۰۰ ریال
ایران در شرق باستان	همایون صنعتی‌زاده	۱۰۰۰۰۰ ریال
دینامیک سیالات محاسباتی، اصول و کاربردها	مظفرعلی مهرابیان	۳۴۰۰۰ ریال
دیباچه‌ای بر بلورشناسی نوری	محسن آروین	۲۲۰۰۰ ریال
راست‌قامتان تاریخ (ویرایش دوم)	عباسعلی رستمی‌نسب	۸۰۰۰ ریال
راهیان نور	عباسعلی رستمی‌نسب	۱۱۰۰۰ ریال
فرزانگان کوی دوست	عباسعلی رستمی‌نسب	۷۵۰۰ ریال
ستارگانی که در تاریخ می‌درخشند	عباسعلی رستمی‌نسب	۱۵۰۰۰ ریال

عنوان	مؤلف	قیمت
راهنمای تشخیص لنگش در اسب، ج.۱	محمدمهدی علومی	۲۳۵۰۰ ریال
راهنمای تشخیص لنگش در اسب، ج.۲	محمدمهدی علومی	۴۶۰۰۰ ریال
فیزیولوژی عملی	مهدی عباس‌نژاد، علی غضنفری مقدم سیدجواد میرنجفی، وحید شیبانی	۲۶۰۰۰ ریال
کشت بافت درختان چوبی	محمدجواد آروین	۲۳۰۰۰ ریال
حکومت دینی از منظر شهید باهنر	محمدصباحی، محسن سالارکیا علیرضا زمزم	۷۰۰۰ ریال
واژه‌نامه سه‌زبانه روانشناسی: انگلیسی - فرانسه - فارسی	محمدعلی مختاری	۲۰۰۰۰ ریال
اصول مقدماتی الکتروکاردیوگرافی در دام‌های کوچک	داریوش وثوق	۱۱۰۰۰ ریال
کرمان و دانشگاه	شمس‌الدین نجمی	۳۷۰۰۰ ریال
اقتصاد انرژی	علیرضا شکیبایی	۱۷۰۰۰ ریال
هیدرولیک کانال‌های روباز (چاپ دوم)	غلامعباس بارانی	۱۲۰۰۰ ریال
اقتصاد کشاورزی (ویرایش ۲)	محمد بخشوده، احمد اکبری	۱۵۰۰۰ ریال
مقدمه‌ای بر تحلیل رگرسیون خطی	سیدابراهیم رضوی	۴۸۰۰۰ ریال
دوشس و جواهر فروش و شش داستان دیگر (دو زبانه)	محمدعلی مختاری اردکانی	۱۰۰۰۰ ریال
ماشین‌های جریان متناوب	علی هژبری	۲۵۰۰۰ ریال
چشم‌اندازی به ادبیات نمایشی	بهزاد قادری	۲۰۰۰۰ ریال
شش گفتار پیرامون ترجمه متون ادبی	بهزاد قادری	۱۰۰۰۰ ریال
آموزش زبان فارسی برای بیگانگان	احمد امیری‌خراسانی	۲۹۰۰۰ ریال
اصول خوردگی الکتروشیمیایی	مریم احتشام‌زاده	۳۹۰۰۰ ریال
ترجمه قرآن ماهان	محمود مدبری	۲۵۰۰۰ ریال
تاریخ تحول دانش ریاضیات و نجوم در چین	همایون صنعتی‌زاده	۲۷۰۰۰ ریال
ریشه‌شناسی واشتقاق درزبان‌فارسی (ج.۱)	جواد برومندسعید	۳۸۰۰۰ ریال
نظریه جامعه‌شناختی	سیدعلی‌اکبر میرمهدی‌حسینی	۴۴۰۰۰ ریال
سراپرده عشق (مجموعه مقالات دربارهٔ شاه نعمت‌الله ولی)	محمدرضا صرفی، محمدصادق بصیری	۳۵۰۰۰ ریال
دین‌های ایران باستان	سیف‌الدین نجم‌آبادی	۳۹۰۰۰ ریال
آنالیز ریاضی	محمود محسنی‌مقدم	زیر چاپ
بودجه	مهدی ابراهیمی‌نژاد	زیر چاپ

کرمان، صندوق پستی ۱۳۳-۷۶۱۶۹، تلفن ۳۲۲۰۷۳۱، فاکس ۳۲۲۰۰۵۳، کد ۰۳۴۱